864
T AVELLANA

ÉTUDES TRADITIONNELLES

75e ANNÉE

1974

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

75e ANNÉE JANVIER — FÉVRIER 1974 N° 441

ECKSTEIN

L'article d'A.K Coomaraswamy dont nous présentons une traduction a paru dans la revue Speculum *(p. 66-72) en janvier 1939, sous le titre qui lui est ici conservé. Cet article a donné lieu de la part de René Guénon à un compte rendu (paru dans les E.T. de mai 1939) et à un nouvel article, « La Pierre angulaire » (paru dans les E.T. d'avril-mai 1940 ; forme maintenant le chap. XLIII des* Symboles fondamentaux*).*

Nous avons conservé sans le traduire le terme de roof-plate. *Ce terme, qui correspond au français « sablière de combles », désigne la pièce de bois ou la ou les poutres horizontales qui forment soit la base, soit le sommet de la charpente. Cette dernière acception, pièce du sommet, est seule retenue par Coomaraswamy ; la* roof-plate *est ainsi l'analogue de la clef de voûte.*

Nous remercions la Mediaeval Academy of America, dont Speculum *est l'organe, qui a bien voulu nous donner l'autorisation nécessaire à la publication de cette traduction.*

Pierre DUMAS

***

Dans un livre remarquable, *Consider the lilies, how they grow* (1), Mr. Stoudt, dont l'interprétation de l'art germanique de Pennsylvanie est entièrement appuyée sur « les manifestations historiques de la religion mystique » (avec un accent particulier sur Jacob Böhme, Dante, St. Bernard et la Bible), explique qu'il était depuis longtemps embarrassé par le motif du diamant ; lorsque, trouvant un passage dans les écrits d'Alexander Mach où (à propos des textes bibliques

(1) (Matth., VI, 28). L'ouvrage a été publié par la Pennsylvania German Folklore Society en 1937.

cités ci-dessous) le Christ était donné comme l'*Eckstein*, il réalisa que le terme allemand pour « diamant » signifiait aussi « pierre angulaire » (p. 76) (2). On trouve ce symbole sur des carreaux de poêles et à ce propos Mr. Stoudt cite à juste titre le conseil de Clément d'Alexandrie aux premiers chrétiens de placer les symboles acceptés du Christ sur leurs ustensiles domestiques.

Jusque là, fort bien. Nous pouvons cependant aller plus loin et chercher en quel sens le Christ est mis en rapport tant avec le diamant qu'avec la pierre d'angle (3). Dans le Ps. CXVIII, 2 = Matth., XXI, 42 = Luc, XX, 17, nous trouvons : « La pierre que les constructeurs avaient rejetée, voici qu'elle est devenue la tête de l'angle » (*kephalên gônias, caput anguli*) ; dans Eph., II,20 : « Lui-même la principale pierre d'angle (*ontos akrogôniaiou autou Christou Iésou, ipso summo angulari lapide Christo Jesu*) en laquelle tout édifice solidement construit (*sunarmodogomenê, constructa* = skr. *samskrta*) grandit pour être un temple saint (*eis naon agion*) dans le Seigneur, dans lequel vous aussi vous êtes édifiés conjointement (*coedificamini*) pour être une demeure de Dieu dans l'Esprit (*en pneumati* = skr. *âtmani*) ». L'intention évidente de ce texte est de décrire le Christ comme le principe *unique* duquel dépend la totalité de l'édifice de l'église. Le principe d'une chose n'est jamais l'une de ses parties, ni leur totalité, mais ce en quoi toutes les parties sont ramenées à une unité sans composition. La figure est parallèle à celle des membres du Corps Mystique du Christ. Mais une pierre angulaire, dans le sens habituel de pierre située à l'angle d'un édifice, quelle que

(2) [Note des *Etudes Traditionnelles* : En réalité le terme allemand *Eckstein*, conformément à son étymologie, a tout d'abord le sens de « pierre angulaire » (le sens secondaire de « borne » était lui-même originellement celui de borne au croisement de deux routes, ce qui impliquait nécessairement une position angulaire) ; son sens spécial de « diamant », qui est du reste sans rapport avec l'étymologie, est venu en fait à une époque relativement moderne, depuis que les « pointes de diamant » furent employées pour la coupe des vitres. — M.V.]

(3) Cf. Wynkyn de Worde, *Pilgr. Perf.*, 183 : « The diamonde moost precyous to mankyde, thy swete sone Jesus » (Le diamant le plus précieux pour l'humanité, ton doux fils Jésus).

soit son importance, n'est qu'un support entre quatre supports égaux ; nous ne pouvons logiquement parler de *la* pierre angulaire ; et chaque pierre d'angle reflète le principe dominant d'un édifice plutôt qu'elle ne l'est. Nous commençons à soupçonner que le sens de « pierre angulaire » a pu être mal compris : ce en quoi les hommes sont « édifiés conjointement » ne peut être pensé comme pierre angulaire au sens d'*une* pierre (parmi d'autres) à l'angle d'un édifice.

Pour savoir ce qui est signifié par les expressions évidemment équivalentes « tête de l'angle » et « principale pierre d'angle », nous devons nous demander d'abord ce qui est désigné par l' « angle ». Parler d'un « coin » suppose vrai ce qui est en question puisque, pour nous, un coin est toujours un parmi plusieurs, habituellement quatre ; « angle », qui peut impliquer soit les coins, soit le sommet d'un édifice, est intentionnellement ambigu. *Gônia* peut renvoyer soit à la position, comme se trouvant à un angle, soit à la forme, comme dans «polygone » ou au sens de « pile d'un pont ». *Gônia* indique une prééminence, une « mise en avant » et est utilisé métaphoriquement dans ce sens par les Septante (I, Samuel, XIV, 38) : « tous les chefs du peuple », Vulgate *angulos populorum* ; le terme hébraïque rendu par *angulos est pinnâp*, pluriel de *pinnoth*. L'anglais « quoin » ou « coign », qui est l'équivalent étymologique de *gônia*, peut désigner soit une pierre d'angle à n'importe quel niveau, soit une « couverture » (*coping*), selon le contexte (4). Les termes signifiant « angle » ou « angulaire » sont fréquemment combinés avec ceux signifiant « tête » et « extrêmité ». *Kephalê*, « tête », en architecture « chapiteau », ne peut s'appliquer qu'à ce qui forme le sommet de quelque chose.

(4) De même que dans l'architecture caractéristique de l'Orissa, où la forme *âmalaka* est répétée par les pierres d'angles à divers niveaux de la haute flèche et forme aussi la clef de voûte (*coping-stone*) ; les pierres d'angles ne sont en réalité que des parties d'*âmalakas* et seule la clef de voûte (*crowning-stone*) manifeste la forme entière. L'*âmalaka* du sommet est bien ici « la tête de l'angle », à la fois en tant que les quatres angles de la flèche convergent vers lui, et en tant que leur forme se retrouve en lui de manière plus éminente, en même temps plus complète et à un plus haut niveau de référence. Pour un exemple, voir mon *History of Indian and Indonesian art*, éd. Goldston, 1927, fig. 216.

Akros implique la notion d'extrémité (5), dans n'importe quelle direction, comme dans « acrolithique », statue dont les extrémités, tête, mains, pieds, sont en pierre, mais souvent avec une référence particulière au sommet, à la partie la plus élevée, comme dans « acropole ». *Akrotêrion* désigne le support d'une statuette au sommet ou au coin d'un fronton, ou sur une couverture (*coping*) (ou quelquefois renvoie au support et à la statuette ensembles). Un tel support, dans le cas d'une structure de pierre, pourrait être nommé de manière appropriée *akrogôniaios lithos*.

Quelle était la forme des édifices auxquels se réfèrent nos textes ? Il peut s'agir d'un édifice couvert d'un dôme ou d'un toit en forme de tente, mais un édifice rectangulaire surmonté d'une flèche est plus plausible, compte tenu de la dérivation probable de la forme du temple de Salomon de celle du Tabernacle, qui est aussi la forme traditionnelle de l'Arche. L'objet du pignon terminal d'un tel édifice tient essentiellement dans une projection verticale. Si nous posons maintenant l'égalité d'*akrogôniaios lithos* avec *akrotêrion*, il faut admettre que c'est à la pierre d'angle supérieure et non à l'une des pierres d'angle latérales que le Christ est comparé. Il est assurément le sommet de la toiture. Nous pensons qu'en conséquence la signification réelle du texte serait mieux rendue par : « est devenu la clé de voûte (*keystone*) de l'arche » ou la *roof-plate* de la voûte. Nous le voyons, en d'autres termes, dans cette place au sommet du dôme qui est normalement occupée dans l'architecture chrétienne par la représentation du Pantokrator, ou par un monogramme correspondant, ou un symbole solaire, ou même par un « œil » architectural surmonté par une « lanterne » (6). Il est la clef de voûte (*keystone*), la pierre de couverture (*coping-stone*), la roof-plate de la structure

(5) Le skr. *agra* signifie généralement « sommet », mais peut aussi signifier « extrémité » dans n'importe quelle direction ; il signifie aussi métaphoriquement « antérieur », « d'abord ».

(6) Voir mon *Symbolism of the dome*, Ind. Hist. Gaz. XIV, 1938). Il faut souligner le fait que la *roof-plate* est perforée : il est hors de doute qu'il s'agit de l'équivalent architectural de la Porte Solaire ; la libération complète est passage à travers elle ; la perforation est l'« œil » du dôme céleste, ou en d'autres termes le Soleil ; « Je suis la Porte, si quelqu'un entre par moi il sera sauvé » etc. (Jean, XIV,6).

cosmique qui est aussi son Corps Mystique, monument et demeure dont l'homme individuel est l'analogue microcosmique.

Il y aura maintenant avantage à attirer l'attention sur quelques parallèles orientaux assez frappants. Dans J., 1,200 et Dh. A., I, 269, un « palais de repos » (*vissamana-sâlâ*) (7) est en cours de construction. L'édifice ne peut être achevé sans une *roof-plate* qui ne doit pas être faite de bois vert, mais seulement de bois bien sec. Sudhammâ, la « Vertu Parfaite », a préparé à l'avance une *roof-plate* sèche. Les constructeurs, qui souhaitent conserver le mérite de leur travail pour eux-mêmes, sont obligés d'utiliser cette *kannika* contre leur volonté : le palais céleste, puisque c'est de lui qu'il s'agit en définitive, ne peut être autrement achevé. La *roof-plate* de bois dur que les constructeurs avaient rejetée devient la clef de voûte de la toiture. Parce que Sudhammâ a fourni l'élément qui couronne la structure, son nom est donné au palais du

(7) Cf. *vissamana-tthâna* dans S.I., 201, Comm. et *vissameti* (causal) dans J., III, 36, où l'hôte « donne du repos » aux voyageurs fatigués. « Venez à moi, tous ceux qui travaillent et ploient sous le fardeau, et je vous donnerai du repos... que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ». (Matth, XI, 28 et XXIII, 37). La racine est *vi-sram*, cesser le labeur. La signification anagogique est claire : car c'est précisément le voyageur (*parivrâjaka, carsani*) qui « travaille » (*sramati*) ; de là la désignation usuelle du moine, de l'ascète, du pèlerin mendiant comme le « travailleur » (*sramana*). Le palais du repos au bout de la route, au bout du monde, où le fardeau est déposé, est *visramana* au sens où quiconque y entre n'est pas plus longtemps « travailleur », pas plus longtemps soumis à une règle, mais entièrement « libéré » (de lui-même). Et de même que dans le rite védique le sacrificateur, en « construisant », Agni, construit en même temps pour lui-même un corps de lumière, ainsi quiconque, comme Sudhammâ, élève un asile de repos élève en même temps la maison céleste et accumule un trésor dans les cieux :

Une maison se construisait et vos soupirs amers
Montaient avec les champs qui rythment le travail ;
Et dans le mortier de notre mur de gemmes
Vos larmes étaient mêlées, parmi le va-et-vient
Des truelles d'or tintant dans les mains
Des maçons venus de toutes les contrées.
— Est-elle finie ? Non, viens aider à construire...

William Morris.

repos lui-même (8). Le nom de Sudhammâ est manifestement celui d'un principe et sa signification est identique à celle de *kusalâ dhammâ* (« pouvoirs efficaces de la conscience », c'est-à-dire « vertus parfaites », mais non dans un sens exclusivement éthique) de Miln., 38, cité dans le paragraphe suivant.

Comme nous l'avons montré ailleurs, la *roof-plate* est la pièce-clef du toit, comme le toit lui-même est la plus essentielle partie de l'édifice, qui est avant tout un abri. (9). La *roof-plate* ou, dans certains cas, le faîte du toit, devient en conséquence le sujet de nombreuses paraboles, par exemple Miln., 38 : « De même que les chevrons d'un édifice à toit pointu vont à la rencontre les uns des autres, reposent les uns sur les autres, et se rencontrent (*samosaranâ*) à la pointe, cette pointe étant reconnue comme le sommet (*agga* = *agra*) du tout, de même exactement chacun des pouvoirs efficaces de la conscience (*kusalâ-dhammâ*) (10) à l'état d'union (*samâdhi*, étymologiquement et sémantiquement « synthèse ») comme tête (*panukha*), repose sur les autres et incline vers l'état d'union » ou, pour prendre une autre comparaison, comme les quatre

(8) Sudhammâ est l'épouse de Magha (l'Indra solaire) dans le même sens que l'Eglise est l'épouse du Christ et le Sudhammâ Devasabhâ (dont il y a une représentation en relief à Barhut, voir Cunningham, *Stupa of Barhut*, pl. XVI) est le palais d'Indra, analogue au palais du repos pour lequel « Vertu Parfaite » fournit la *roof-plate*.

(9) Un abri, une « couverture » matérielle, n'est nécessaire qu'à ceux qui sont « sous le soleil ». La libération, la rupture avec le cosmos par le franchissement de la Porte Solaire, est souvent décrite comme un passage à travers le toit ou la *roof-plate* ; et le Bouddha, en tant qu'étant ainsi libéré, est souvent présenté comme *vivata-chado*, « celui pour qui le toit a été ouvert » ; ce dont l'abandon de la vie de famille (dans la maison) et l'adoption de la vie en plein air du Cherchant est déjà une préfiguration.

(10) Les pouvoirs de la conscience, ou vertus, ou actes de l'Intellect agent (collectivement *dhammâ*, ici à peu près équivalents à *indriyâni*, *prânâh* et *devâh*) sont « le contact (du sujet avec l'objet), la sensibilité, la reconnaissance, la volonté, le pouvoir d'apprendre, le jugement, l'habitude » (*phassâ*, *vedanâ*, *sannâ*, *cetanâ*, *vinnâna*, *vitakka*, *vicâra*). Quand ils ont été unifiés (*ekatobhavâ*), leur opération n'est plus soumise à la succession temporelle des actes, mais devient un seul acte de l'être (Miln., 68).

ailes d'une armée sont en relation avec le roi, l'environnent et dépendent de lui comme de leur tête.

Notre *roof-plate*, vue par dessous, si elle n'est bien évidemment pas supportée par un tel pilier, est néanmoins virtuellement le chapiteau d'un pilier central ; de même que le poinçon principal, bien que supporté par une poutre maîtresse, est virtuellement la partie la plus élevée d'une colonne s'étendant vers le sol. Un tel pilier central peut être comparé à la perche centrale d'une tente ou au manche d'un parapluie. L'équivalence du toit et du parapluie est explicite. Le pilier central correspond aussi au tronc de l'Arbre de Vie et à la branche verticale de la Croix, gr. *stauros*, skr. *skambha* ; et il est le principe central de l'ensemble de la construction, qui s'éloigne de lui vers sa base et retourne vers lui à son sommet, comme on peut le voir facilement si l'on considère un édifice sous son plus simple aspect, qui est celui du *tipi* ou de la pyramide. L'usage effectif d'un tel pilier central est impliqué dans une forme plus ancienne de la parabole citée ci-dessus, dans *Aitareya Aranyaka*, III, 2, 1, où « de même que les autres poutres (*vamsa*, litt. « *bambou* ») trouvent leur unité dans la poutre faîtière (*salâ vamsa*) de même dans la Respiration (*prâna*) les pouvoirs (*indriyâni*) de l'œil, de l'oreille et de l'esprit et l'ensemble du soi (*sarva-âtmâ*) sont unifiés ». Ici, comme d'habitude, la Respiration au singulier renvoie au Brahman et à l'Atman, l'Esprit.

L'édifice lui-même est à la ressemblance du cosmos et par conséquent à la ressemblance du « corps » de l'Homme cosmique (*lokâvati*, M.V. VI, 6), le « corps mystique » du Christ, « dont vous aussi vous êtes membres » (12) : la *roof-plate* dans laquelle les che-

(11) Pour une étude détaillée des symboles architecturaux qui font l'objet de ce paragraphe, voir mon *Symb. of the dome* (o.c.), *Usnisa and Chatra* (Poona Orientalist, III, 1938) et *Svayamâ trnnâ : Janua Coeli* (paru dais Zalmoxis), *Inverted Tree* (Q.J. Myth. Soc., XXIX, 1938) ; René Guénon, *Le symbolisme du dôme* et *Le dôme et la roue*, dans *Etudes Traditionnelles*, XLIII, 1938 ; Mus. Barabadur, ch. IV et V.

(12) Cf. Mund. Up. II, 1, 4 : « Le feu est Sa tête ; Ses yeux, le soleil et la lune ; les points cardinaux Ses oreilles ; Sa parole, les Védas révélés ; les vents Sa respiration ; Son cœur le tout ; la terre provient de Ses pieds ; Il est en vérité l'Esprit immanent à tout être (*Sarvabhûtântâratmâ*). »

vrons, qui sont aussi « beams » (*) (dans les deux sens du mot), se rencontrent (comme les angles de la pyramide, les baleines du parapluie ou les rayons du cercle se rencontrent en un point) est le Soleil des Hommes (sûryo-nrn, R.V. I, 146,4), le « lotus unique du ciel » (B.V. VI, 3,6). Le pilier, effectif ou implicite, autour duquel l'ensemble de l'édifice est construit, avec ses quatre coins ou quartiers (quelquefois représentés par d'autres piliers) est le centre ou « cœur » (13) de l'édifice à n'importe quel étage, cercle (*çakra, loka*) ou niveau de référence(quel que soit le nombre de ses étages) : et du point de vue cosmique, il est le pilier du Soleil (14) s'étendant du centre du ciel au nombril de la terre, le pilier de Feu s'étendant inversement du nombril de la terre au centre du ciel ; c'est le « pilier de vie situé au point où les chemins s'éloignent et se rencontrent » (R.V., V, 5,6, ; V, 139,3, etc.) ; le Branstock ou le tronc enflammé de l'Arbre de Vie et du Buisson Ardent ; la flèche de Lumière ou la Foudre qui en même temps sépare et unit le ciel et la terre et par laquelle le Dragon fut frappé au commencement ; la verticale de la Croix de Lumière — *stauros* et *skambha*. Dans ce pilier polymorphe s'étendant du sol au toit du cosmos, toutes choses résident en une forme, la forme unique qui est forme de choses très différentes : « Là réside le tout, là est tout ce qui remue, tout ce qui respire... dans une concordance (*sambhûya*, « assemblé », « combiné ») qui est unité et simplicité » (*ekameva*, A.V., V, 8,7-11) correspond à Eph. II, 20 : « dans lequel vous aussi vous êtes édifiés conjointement » et aux *Actes apocryphes de Jean*, 98-99 : « une croix de lumière se dresse, dans laquelle est une forme et ressemblance et en elle la multitude des formes diverses... Cette croix est ce qui tient toutes choses séparées et joint toutes choses en elle-même... puis aussi, étant une, s'écoule vers l'extérieur en toutes

(13) Le pilier axial d'une pagode japonaise (*stûpa*) autour duquel s'enroule un escalier en spirale est appelé le « pilier du cœur » (*shinbashira*) et ainsi distingué des quatre « piliers gardiens » des angles (*shitenbashira*).

(14) A.B., V, 28, 1, *âdityah yupah prthivi vedih* ; A.B. II, 1, *vajro vai yûpa*.

(*) [On sait que « beam » signifie à la fois poutre et rayon solaire. N. du trad.]

choses ». Le *vajra* comme « foudre » coïncidant avec le *skambha* comme *Axis Mundi*, on peut reconnaître dans Héraclite (XXXVII) une doctrine similaire : « la foudre (*keraunos*) gouverne (*oiakizei*) toutes choses » ; il aurait pu dire aussi *oikizei*, construit toutes choses (15).

La « tête » de ce pilier est la Face de Dieu, solaire, regardant l'homme (*nr-caksus*), le Soleil polymorphe et omniscient qui est aussi l'Esprit dont le baiser doue toutes choses de l'être (S.B. VII, 3, 2, 12-13) et met toutes choses en connexion avec lui-même en une con-spiration. Son orbe n'est pas seulement la *roof-plate* du cosmos, mais bien davantage la porte des mondes ; le passage à travers elle assure la libération complète, la rupture d'avec le cosmos — « Personne ne vient au Père si ce n'est par moi... Je suis la Voie... Je suis la Porte » (Jean, XIV, 6 et X, 9). Architecturalement, la « tête de l'angle » est notre *roof-plate*, la pierre de couverture (*coping-stone*), l'acrotère, le chapiteau du pilier central qui est de lumière spirituelle et qui, s'il n'est pas actualisé, est néanmoins idéalement présent. Macrocosmiquement, cette « tête de l'angle » est le Soleil au zénith ; et quiconque retourne à ce Soleil, la Vérité, comme à son semblable, par une *ablatio omnis alteritatis* (16) devient « moteur immobile » et c'est pour lui le « jour éternel ».

En divers pays, la pierre ou le métal le plus dur et le plus brillant qui soit connu a été un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité. Les Indiens Nord Américains conservent encore ce qui fut probablement déjà au Paléolithique la signification du silex (17) ; le pyramidion

(15) Sur *Skambha, Axis Mundi, Brahman* et forme unique de toutes choses, voir l'ensemble de A.V., X, 7 et 8. Cette doctrine est d'une importance fondamentale dans l'ensemble de l'ontologie védique.

(16) Pour Nicolas de Cuse, la condition de la *filiatio* et de la *theosis* est ainsi définie. Cf. : « si un homme vient à moi et ne hait pas... sa propre âme aussi, il ne peut être mon disciple » (Luc, XIV, 26). « La parole de Dieu... pénétrant jusqu'à les séparer l'âme et l'esprit » (Heb. IV, 12) ; cf. Denys, *De divin. nom*, IX, 3). « Qui s'unit au Seigneur ne fait qu'un seul esprit (avec lui) » (I, Cor. VI, 17).

(17) La conception Navajo de « l'armure de silex » équivaut à Milton « armé dans une roche de Diamant » (*Paradise Lost*, VI, 364) et au *vajra-kâya* bouddhiste.

égyptien était fait de granit « poli comme un miroir » ; l'*adamas* (cf. diamant) du monde classique était probablement d'origine indienne ; les Chinois ont le jade (également dérivé des Indes par les valeurs symboliques du *vajra* dans le Bouddhisme) qu'ils désignent par le caractère *chin* (Giles 2032) dont le premier sens est « métal » (plus spécialement l'or) et aussi « arme ».

Le skr. *vajra* ne désigne pas seulement l'éclair, la foudre, le rayon de lumière (ou la lance) avec lequel Indra frappe le Dragon au commencement, et l'*Axis Mundi*, et le Pilier Sacrificiel ,*skambha* et *stauros* (skr. *sthâvarah*, stable), mais aussi le « diamant » et dans ce dernier sens fait particulièrement référence aux qualités de dureté, d'indestructibilité et d'éclat intellectuel. Nous trouvons, par exemple, des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant » (18) (sur lequel le Bouddha et les précédents Munis ont été assis au Nombril de la Terre) et *vajra-kâya*, « corps de diamant », corps immortel de lumière. Le skr. *asri*, angle et *amsa*, partie, coin, arête, pointe, etc., est en rapport avec *akros*, *acer*, *acies* (19). Le *vajra* comme arme ou poteau sacrificiel est constamment donné comme ayant des angles ; il est dit par exemple « à quatre arêtes » (*catur-asri*) dans R.V. IV, 22,2 ; dans A.B., II, 1 et K.B., X, 1 le poteau sacrificiel (*yûpa* = *stauros*) et la foudre (*vajra*) sont identifiés, et le premier doit présenter huit angles (*astasri*) comme le second (20).

(18) « Comme une roche de Diamant, à jamais immuable » (Spencer, *Fairy Queen*, 1, 6, 4). Sur les valeurs du *vajra*, voir aussi mes *Elements of Buddhist Icongraphy*, pp. 14-15.

(19) Des deux termes indiens (palis) *kûta* et *kannika* qui désignent le sommet ou la *roof-plate* d'une maison vers laquelle les chevrons convergent, le premier vient de la racine *kût*, joindre (en formant un angle), d'où également *kûti* (cf. l'anglais « cot » et « hut ») petite maison au toit en arête ou en dôme, ou même vaste châsse surmontée d'une flèche ; et le second est un diminutif de *kanna* (skr. *karna*) dont le premier sens est coin (*corner*), en rapport tant avec *asri* qu'avec *srnga*, corne et architecturalement « flèche ». Ainsi le *kannika* (la *roof-plate*) rejeté par les constructeurs dans l'histoire de Sudhammâ serait presque littéralement la «*corner-stone* », la pierre angulaire, si ce n'est que le *kannika* est fait, non de pierre, mais de bois dur. Le symbolisme n'est évidemment pas affecté par cet « accident » matériel.

(20) Quoi qu'il n'en soit pas toujours ainsi, les piliers, dans l'architecture indienne, sont typiquement « à quatre et huit

Il est évident que le *vajra* comme *adamas* ou diamant est une pierre qui a naturellement huit angles. De la même manière, le Pali *attansa*, « huit pointes » signifie à la fois diamant et pilier, plus spécialement celui du palais céleste (pour des références voir PTS, *Pali Dctionnary*, s.v.). Le Chinois *chin* (jap. *Kongô*, skr. *vajra*), combiné avec d'autres caractères, donne des expressions telles que « corneille d'or » (le Soleil) et « pivot ou axe de diamant» (la Lune). Le caractère pour « axe », *shu* (Giles 10092) implique les notions de centre, de fondement : *t'ien shu* est le pôle ou l'axe sur lequel le ciel tourne ; *shu yü* (Giles 13626) est le pouvoir de contrôle qui guide le mental, *égemôn*. Sans aller plus loin dans l'analyse de ces expressions, il est assez évident que le complexe d'idées dans lequel les notions de qualité adamantine et d'axe solaire ou polaire de l'univers sont inséparablement liées, fait partie intégrante d'une tradition universelle à la lumière de laquelle les formules bibliques citées plus haut doivent être envisagées.

Nous conclurons par une référence à la notion de pierre angulaire qui est aussi une « extrémité » en termes d'architecture égyptienne. On ne peut trouver de meilleur exemple d'unité architecturale que le pyramidon(la partie qui couronne la pyramide) pour illustrer l'expression « tête de l'angle » — ou simplement « angle » — telle qu'elle est utilisée dans OT. pour signifier chef ou dirigeant. Les pyramidia de Weserka-ra (dixième dynastie) et d'Amenemhat III douzième dynastie) sont décrites dans les *Annales du Service des Antiquités* (*). La caractéristique de ces pyramidia est leur symbolisme solaire. Du premier, « une grande pointe de pyramide en granit noir », on nous dit « au haut de chacune de ses faces, le disque solaire étend ses ailes protectrices », les quatre symboles solaires étant ceux des « divinités des quatre points cardinaux, Ra, Ptah, Anubis et les astres nocturnes ». Le second « est taillé avec une régularité

angles » en même temps ; c'est-à-dire que le carré forme la section supérieure et inférieure, et quelquefois aussi celle du milieu, mais le reste est chanfreiné de manière à présenter une section octogonale.

(*) XXX, 105 ff et III, 206 ff. [Les citations qui en sont faites sont en français dans le texte].

« singulière et il a été poli à miroir... La face Est est « occupée par un beau disque ailé flanqué des deux « Uraeus : entre les deux ailes est gravé un groupe « formé... des deux yeux, des trois luths et du disque « non ailé » (dans lequel le centre du cercle est figu- « ré) : « Chaque face, répondant à une des « mai- « sons » du monde, est consacrée à la divinité qui « protège cette maison ». La disposition du point cen- « tral entouré par les quatre gardiens des points car- « dinaux aura été immédiatement reconnue. Les « textes gravés sur les quatre côtés du pyramidion « sont des dialogues entre le mort ou son prêtre et la « divinité gardienne des « maisons » respectives : « pour l'Est, par exemple : « Soit ouvert la face du « roi Nimârî (nom du roi comme fils de Ra, le Soleil) « pour qu'il donne au roi Amenemhaît de se lever en « dieu maître de l'Eternité et indestructible ». Ainsi « parle le prêtre, et le dieu Harmakhis, gardien de la « maison Est, répond « Harmakhis a dit : J'ai donné « l'horizon excellent au roi du Sud et du Nord qui prend « l'héritage des deux terres » — ici il s'adresse direc- « tement au roi — « pour que tu t'unisses à lui ; ainsi « m'a-t-il plu ». Et l'horizon prend la parole à son tour. « L'horizon a dit que tu te reposes sur lui ; ainsi m'a-t-il plu ». Il en va de même pour les autres côtés.

A cela il faut ajouter que le hiéroglyphe du « pyramidion », *bnbn.t* (qui signifie également « la pointe d'un obélisque »), dans la combinaison *bnbn.tj* devient une épithète du Dieu-Soleil, « Lui - du - pyramidion » (21).

Le roi mort est ainsi en même temps accepté par les quatre faces ou les quatre aspects implicites (22) du Soleil, et identifié avec le Soleil; cependant que les deux royaumes, nord et sud, sont analogiquement le Ciel et la Terre qu'il reçoit en héritagle ; la pyramide elle-même ne représente pas simplement la tombe, elle est en même temps la personnification cosmique ou la résidence du roi ressuscité, maintenant devenu membre du « corps mystique » du Soleil. Le sommet de la pyramide, qui est aussi le Soleil, est architecturalement le principe unique dans lequel, pourrait-on dire, tout le reste est bâti conjointement et existe de manière plus éminente. Si *bnbn.t* est aussi « la pointe d'un obélisque » qui correspond au pilier solaire d'autres traditions, tout ce pilier est représenté par le tenon qui fait saillie à la surface inférieure du pyramidion et le fixe quand il est mis en en place. Si maintenant le Christ est l' « angle » ou « la tête de l'angle », il est clair que cela pourrait s'énoncer dans la phraséologie architecturale égyptienne en disant, au lieu de « est devenu la tête de l'angle », « est devenu le *bnbn.t* ».Il n'est pas absolument impossible que l'expression hébraïque elle-même soit en dernier ressort d'origine égyptienne et doive ainsi être restituée.

Boston, Museum of Fine Arts

A.-K. Coomaraswamy

(21) Cf. également en Grèce « cet ancien aspect du Dieu-Soleil comme pilier pyramidal ». (Arthur Evans, *Mycenean Tree and Pillar cult*, Journ. of Hellenic Studies, 1901, p. 173.

(22) Sur la signification ultime des quatre faces de Dieu, voir P. Mus : *Has Brahmā four faces?* dans JISOA, V (1937).

LE HONG-FAN

traduit du chinois, annoté et présenté

par Pierre GRISON

Le *Hong-fan* est habituellement interprété comme le « Grand Plan » ou la « Grande Règle » ; nous l'appellerons la *Grande Norme*. *Hong* est vaste, comme le débordement des eaux ; *fan* est un moule, un modèle, la conformité à des règles : de *han*, l'effort d'éclosion, de manifestation, et de *kiu*, le char antique, dont la construction est, par excellence, équilibrée et normative ; s'y ajoute le radical du bambou, matière d'innombrables confections artisanales. *Fan* se présente donc comme la traduction en mode tangible, objectif, de normes traditionnelles.

Dans sa forme écrite, le *Hong-fan* est un dialogue entre l'empereur Wou, fondateur de la dynastie des Tcheou, et le prince de Ki, oncle de Cheou-sin, dernier souverain de la dynastie des Yin. Il est daté de la 13e année (suivant la mort de Wen-wang, père de l'empereur Wou), année en laquelle, précisément, Wou-wang élimine Cheou-sin devenu indigne (1). Le texte coïncide donc avec la transmission, d'une dynastie à l'autre, du Mandat céleste, mais aussi des instruments qui permettent de l'exercer (2). A qui s'adresse le nouvel empereur pour obtenir, non tant des conseils de gouvernement que les principes traditionnels en vertu

(1) Selon les chronologies, 1122 ou 1050 AC.

(2) Il s'agit d'ustensiles et de vêtements rituels, mais aussi — et peut-être surtout — de musiques et de danses : « Leurs rites et leur musique étaient conservés dans leur intégrité. » Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. I). « Le grand précepteur (*ta-tch'en*) et le second précepteur des Yin prirent leurs ustensiles de sacrifices et leurs instruments de musique, et s'enfuirent auprès du (roi Wou). » (*ibid*, ch. III).

desquels s'établissent les « rapports réguliers » sous le Ciel ? Au représentant de la dynastie déchue.

Il s'agit, il est vrai, d'un personnage valeureux. Réprouvant la débauche et la malfaisance de l'empereur Yin son parent, il n'hésita pas à l'en blâmer. N'ayant pas été entendu, il se refusa à la fuite, mais contrefit la folie tout en jouant du luth, et se livra à des tâches serviles (3). Son cousin, le prince Pi-kan, fut massacré, et lui-même finalement emprisonné. L'empereur Wou le tira de sa geôle et obtint de lui l'enseignement sollicité, mais non pas ses services, ni même la critique de ses devanciers (4). Il lui confia, dit-on, un fief en Corée. C'est de Ki-tseu que les commentaires traditionnels du *Yi-king* font, au *koua* 36, le symbole très explicite du « voilement de la lumière ». Sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre sa « folie », bien semblable à celle du fou (*k'ouang*) Tsie-yu dont parle Tchouang-tseu (ch. 4), et dont les extravagances dissimulent une sagesse profonde : « Lorsque l'Empire est sans *Tao*, dit-il, le Sage (n'a souci que de sa) vie »...

Peut-on dire du prince de Ki — on le fait quelquefois (5) — qu'il est l'auteur du *Hong-fan ?* Il ne se présente lui-même que comme l'interprète de traditions plus anciennes, dont il n'est cependant pas inter-

(3) Il gardait « le cheveux épars », précise Sseu-ma Ts'ien (ch. XXXVIII), ce qui est attitude de deuil, mais aussi de danseur, de sorcier, voire d'Immortel : elle exprime la renonciation aux limitations de la destinée individuelle, ou de l'ordre social.

(4) « Le prince de Wei se retira (de la Cour) ; le prince de Ki devint esclave ; Pi-kan mourut pour avoir fait des remontrances. K'ong-tseu dit : « Les Yin eurent trois (hommes de vertu) parfaite. » (*Louen-yu*, ch. 18). Le roi Wou, dit Sseu-ma Ts'ien, « demanda au prince de Ki qu'elles étaient les causes de la déchéance des Yin ; le prince de Ki n'était pas disposé à parler des vices des Yin ; il discourut sur la conservation et sur la ruine, et sur ce qui est avantageux pour un royaume. Le roi Wou, de son côté, fut honteux (de sa question), et c'est pourquoi il l'interrogea sur la Voie du Ciel. » (*Che-ki*, ch. IV). Tchouang-tseu (ch. 6) compte le prince de Ki au nombre des « Hommes véritables (*tchen-jen*) d'autrefois, lesquels étaient équitables, non pas aimables, sans suffisance comme sans flatterie. »

(5) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 326.

dit de penser qu'il effectue là une synthèse à la fois très claire et très dense. Cela seul suffirait à faire de l'ouvrage l'un des plus anciens et des plus vénérables que nous offre le domaine chinois. Mais qu'observons-nous dès ses premières lignes ? C'est qu'il rapporte un enseignement d'origine céleste, délivré à Yu-le-Grand, qui est à la fois l'organisateur du monde stabilisé, et le fondateur de la dynastie des Hia, la première des Trois Dynasties (*San Wang*). Les Hia pervertis furent éliminés au XVIII° (ou au XVI°) siècle AC, par T'ang-le-Victorieux, fondateur des Yin. C'est donc encore de la dynastie déchue que Ki-tseu détient la tradition qu'il transmet à son tour à la dynastie fondée par Wou. Faut-il souligner combien sa fonction apparaît ici providentielle ?

C'est donc à Yu qu'il faut remonter pour découvrir les origines de l'enseignement révélé dans le *Hong-fan*. Yu est appelé par Yao à la mise en ordre des eaux diluviales, tâche que son père Kouen s'est révélé incapable de mener à bien. Pourquoi Yu réussit-il là où échoua Kouen ? Parce que, nous dit-on, le second bâtissait des digues (6), alors que le premier creuse des canaux ; ou encore parce que la vertu du premier lui permet d'utiliser l'inépuisable terre magique *si-t'ou* (7), que le second avait en vain dérobée au Souverain céleste. Ce n'est peut-être pas seulement en raison de son échec, mais parce que, devenu monstre maléficient, il causait des perturbations dans l'empire, que Chouen l'exila à l'Est, sur le mont Yu, où son corps fut dépecé. Le *Hong-fan* semble d'ailleurs établir une relation directe entre les deux causes. Le *Chan-hai king* prétend que la sentence fut exécutée par Tchou-jong, le Régulateur du Feu. La notion de désordre cosmique, affirmée par note texte, n'est jamais absente de la destinée de Kouen.

Si l'activité de Yu est souvent mal jugée par les Taoïstes (8), elle n'en est pas moins chargée d'une

(6) Ce qui contrevient à la nature et au cours normal des Eléments. « Lorsque les eaux sont arrêtées, elles débordent. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. IV).

(7) La « terre qui enfle » (si on la creuse).

(8) Cf. par exemple Lie-tseu (ch. 7) et Tchouang-tseu (ch. 12), qui condamnent le principe même de l'*intervention* de Yu dans l'ordre de la nature.

extraordinaire richesse symbolique (9). Yu ne se contente pas de mettre fin au déluge en conduisant les eaux débordées vers la mer, ni même d'arpenter le monde selon les axes cardinaux : il l'organise selon le système des carrés emboîtés. Métallurgiste, il fond au centre de l'Empire les 9 chaudrons, réceptacles de l'influence céleste, à l'aide du métal apporté des 9 régions par les 9 pasteurs. Il fond aussi des armes, et l'on rapporte à leur sujet une étonnante tradition (10 : dans la haute antiquité, les armes étaient de pierre ; sous Houang-ti de jade ; sous Yu-le-Grand de bronze ; aujourd'hui de fer. Cette doctrine des « quatre âges de l'humanité » cadre parfaitement avec le caractère d'instauration cosmique revêtu par l'action de Yu au lendemain du déluge. La substitution cyclique s'exprime d'autre façon par l'ours, symbole de Yu, opposé au sanglier, symbole des San-miao, rejetés dans les ténèbres de l'Ouest. L'activité de Yu prenant l'aspect d'un ours se traduit par une danse cosmique, dont les Taoïstes disent que le schéma reproduit celui de la Grande Ourse. Yu s'accompagne du tambour et s'aide du tonnerre, lequel naît à l'Est et inaugure le cycle saisonnier. Il établit des marais qui sont manifestement — comme il est fréquent dans l'antiquité chinoise — des centres spirituels. Si, dans le monde pacifié, Yu normalise les mesures et les notes, c'est que, dit Sseu-ma Ts'ien, « sa voix est l'étalon des sons, son corps est l'étalon des mesures de longueur, les mesures de poids dérivent de lui » (11).

Rien de surprenant donc à ce que Yu reçoive le *Lo-chou* (l'Ecrit de la rivière Lo) d'une tortue dont on sait qu'elle est l'image de l'univers et la messagère du Ciel. « La rivière Lo révéla un écrit, confirme le *Hi-ts'eu* ; les Sages le prirent pour modèle. » Le *Lo-chou* n'est pas un texte, mais un diagramme : la disposition en « carré magique » des 9 premiers nombres. Or le *Lo-chou*, dit la tradition, c'est le *Hong-*

(9) Nous ne pouvons en citer ici que les traits les plus significatifs. Peut-être envisagerons-nous de les examiner plus complètement en d'autres circonstances.

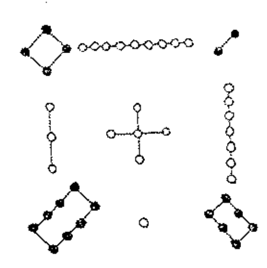
(10) *Yue tsiue chou*, d'après Granet, *Danses et Légendes*. p. 503.

(11) *Che-ki*, ch. II. Texte emprunté au *Ta Tai li-ki*.

fan. Raison de plus pour ne voir en celui-ci, ni un code de relations sociales, ni un manuel de gouvernement, mais l'explicitation d'une clef chiffrée à l'aide de laquelle s'établit, dans l'univers terrestre, l'harmonie du monde céleste. C'est en quoi consistent les « rapports réguliers » qui, annexés par les lettrés confucéens, sont devenus attitudes humaines, comportements rigides, structure et tissu de la société. *Yi*, dont on fait volontiers une « loi naturelle », consiste originellement en une offrande rituelle ; c'est un vase parfait, de ceux, précisément, *qui font l'objet des transmissions dynastiques* (12) ; *louen* évoque la compilation et la méditation consécutive des textes ; il y a donc relations avec le Ciel, et référence à une loi écrite, qui est peut-être une loi révélée : le terme qui conviendrait ne serait-il pas celui de rapports *traditionnels* ?

***

Le *Hong-fan* est inclus dans le texte du *Chou-king*, dont les versions classiques sont, en français, celle du P. Séraphin Couvreur, en anglais, celle de James Legge. Une rédaction très légèrement différente figure également dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien, en partie traduit par Edouard Chavannes.



Le *Lo-chou*
Les 9 nombres sont disposés en « carré magique » (les totaux des lignes médianes, aussi bien que ceux des diagonales, sont égaux à 15 (= 5 × 3).

(12) *Che-ki*, ch. IV.

LA GRANDE NORME

En la treizième année, l'Empereur consulta le Prince de Ki.

Ainsi parla l'Empereur : « Oh ! Prince de Ki, c'est mystérieusement que le Ciel détermine (la condition) du peuple d'ici-bas (1), et l'aide à établir en son domaine l'harmonie ! (2). J'ignore selon quel ordre s'établissent les rapports réguliers. »

Le Prince de Ki répondit : « J'ai entendu dire qu'autrefois Kouen, endiguant l'immensité des Eaux, jeta la confusion dans les 5 Eléments : le Souverain du Ciel (3), vibrant de colère, ne lui accorda pas les 9 sections de la Grande Norme, les rapports réguliers tombèrent en déchéance. Kouen alors fut exilé (4) et mourut. Yu lui succéda dans l'entreprise. Le Ciel alors, accorda à Yu les 9 sections de la Grande Norme, et les rapports réguliers furent mis en ordre.

La première (section) traite des 5 Eléments (5) ; la seconde, de l'usage attentif des 5 Activités terres-

(1) « Oh ! que les décrets du Ciel sont mystérieux et incessants ! » (*Che-king*, *Song* 1, 2). « La Voie du Ciel est insondable en son expression, insaisissable en sa subtilité ! » (Tchouang-tseu(ch. 12). *Yin*, ici traduit par mystérieux, ou caché, est le côté ombreux de la vallée, dissimulé par les nuages ; ce même caractère exprime la « détermination » passive du Principe.

(2) *Hie*, harmonie : action coordonnée de la multitude.

(3) *Ti*, abréviation usuelle de *Chang-ti*, le Souverain d'En-haut : « Chang-ti est le maître et le souverain du Ciel. » (Tchou-hi). « Ciel et Souverain (*T'ien* et *Ti*), c'est tout un : on dit *T'ien* quand on parle de son être ; on dit *Ti* quand on parle de son gouvernement. » (commentaire du *Tcheou-li*).

(4) *Ki* : paraît exprimer le châtiment suprême (*ki*). En fait, exil doublé de l'enchaînement. Le lieu d'exil de Kouen est le mont Yu, mont de la Plume ou des Oiseaux.

(5) *Wou hing*, les 5 Eléments. De *hing*, marcher : les principes constitutifs des êtres qui, selon Tcheou Touen-yi, sont les produits immédiats de l'union du *yin* et du *yang*. « Le prince de Hou méprise et outrage les 5 Eléments ; il néglige et rejette les 3 Principes (de la Triade). » (*Chou-king*, II, 2).

tres) (6) ; la troisième, de la mise en œuvre laborieuse des 8 Règles (de gouvernement) (7) ; la quatrième, de l'usage concordant des 5 Régulateurs (8) ; la cinquième, de l'institution et de l'usage du Faîte souverain (9) ; la sixième, de la pratique ordonnée des 3 Vertus (10) ; la septième, de l'usage éclairé de l'Examen des incertitudes (11) ; la huitième, de l'usage réfléchi des nombreux Signes (célestes) (12) ; la neuvième, de l'usage propice des 5 Bonheurs (13), et de l'usage terrifiant des 5 Calamités (14).

— *Premièrement*, les 5 Eléments.

1, c'est l'Eau ; 2, le Feu ; 3, le Bois, 4, le Métal, 5, la Terre (15). L'Eau mouille et descend (16) ; le Feu flambe et s'élève : le Bois se courbe et se redresse ; le Métal se prête et change de forme ; la Terre est ensemencée et moissonnée.

Cette phrase extraite de la harangue de K'i, fils de Yu, serait l'un des textes les plus anciens qui fassent allusion à la doctrine des 5 Eléments : or il laisse supposer une tradition bien antérieure. Les 5 Eléments y sont mis en relation avec les 4 saisons, ce qui précise bien la notion de perturbation cosmique provoquée par l'irrespect du prince à l'égard de l'Ordre surnaturel de l'Univers.

(6) *Che*, activité (terrestre) : c'est primitivement une activité rituelle, l'invitation aux ancêtres ; par extension : service.

(7) *Tcheng*, règle (de gouvernement) : de *tcheng*, arriver à la limite, juste, régulier + *p'ou*, la main tenant une verge, exercice de l'autorité ; c'est la pratique judicieuse, équilibrée du pouvoir.

(8) *Ki*, régulateur : disposer des fils, les mettre en ordre.

(9) *Ki*, faîte : de *ki*, aboutissement de l'activité déployée entre Ciel et Terre, apogée + radical du bois : faîte, poutre faîtière.

(10) *Te*, vertu : de *te*, rectitude du cœur + *tch'e*, marcher : démarche guidée par un cœur droit.

(11) *Yi*, doute, incertitude : une flèche qui manque la cible.

(12) *Tcheng*, signe (céleste) : de *t'ing*, certitude, perfection + *wei*, isoler les fibres d'une plante, fin, ténu ; attestation précise, témoignage.

(13) *Fou*, bonheur : de *fou*, abondance, prospérité + *che*, influx céleste : la bénédiction du Ciel, gage de réussite.

(14) *Ki*, calamité (v. ci-dessus note 9) : extrémité (dans l'adversité).

(15) « Les 5 Eléments, dans leur mouvement, se succèdent les uns aux autres ; les 5 Eléments, au cours du cycle des 4 saisons et des 12 mois, sont l'origine les uns des autres. » (*Li-ki*, VII, 3). Comme l'a bien souligné Granet, il ne s'agit pas là d'un ordre d'énumération, ni même exclusivement d'un ordre de succession, mais bien d'une équivalence qualitative ; d'une valorisation numérique des Eléments.

Cela qui mouille et descend produit le salé (17) ; cela qui flambe et s'élève produit l'amer ; cela qui se courbe et se redresse produit l'acide ; cela qui se prête et change de forme produit l'âcre ; cela qui est ensemencé et moissonné produit le sucré.

— *Secondement*, les 5 Activités (terrestres).

1, c'est l'attitude (18) ; 2, la parole ; 3, la vue ; 4, l'ouïe ; 5, l'activité mentale (19).

L'attitude, c'est la révérence (20) ; le langage, c'est l'obédience (21) ; la vue, la clairvoyance ; l'ouïe, l'entendement (22) ; l'activité mentale, la pénétration (23).

La révérence produit la circonspection (24) ; l'obédience produit le bon ordre ; la clairvoyance produit la sagacité (25) ; l'entendement produit la contempla-

---

(16) « L'Abyssal (*k'an*), c'est le signe de l'Eau, c'est le signe du Nord exact... » (*Chouo-koua*). « L'Eau coule et ne s'accumule nulle part... » (*Yi-king*). « L'Abyssal (*k'an*) est orienté vers le bas... *Li*, le Feu, est orienté vers le haut. » (*Yi-king*) : universalité des correspondances !

(17) « Les 5 saveurs, combinées de 6 façons pour former les 12 nourritures, se succèdent l'une à l'autre et sont (tour à tour) la base de l'alimentation). » (*Li-ki*, VII, 3). Le *Yue-ling* fait semblablement correspondre l'acide au printemps et au Bois ; l'amer à l'été et au Feu ; le doux, le sucré (*kan*) au pivot de l'année et à la Terre ; l'âcre à l'automne et au Métal ; le salé à l'hiver et à l'Eau (v. tableau annexe). Dans le *Tso-tchouan*, les 6 agents produisent les 5 saveurs, les 5 couleurs, les 5 sons.

(18) *Mao*, l'attitude : couleur ou représentation du visage.

(19) *Seu*, l'activité mentale : l'esprit vital (*chen*) du cœur pénètre dans le cerveau.

(20) *K'ong*, révérer : action conjuguée sur le cœur.

(21) *Ts'ong*, obédience : un homme marchant à la suite d'un autre, se conformer, obéir.

(22) *Ts'ong*, entendement : perception par le cœur de ce qu'entend l'oreille.

(23) *Jouei*, pénétration : idée d'érosion, de pénétration en profondeur ; acuité de la perception visuelle et, par extension, intellectuelle. *Che ming*, dit la glose traditionnelle : clarté (illumination) profonde.

(24) *Sou*, circonspection : la crainte au bord du gouffre.

(25) *Tche*, sagacité : de *tche*, trancher, expression verbale du discernement.

tion (26) ; la pénétration produit la Sagesse (27).

— *Troisièmement*, les 8 Règles (de gouvernement) (28).

1, c'est le ravitaillement ; 2, les richesses ; 3, les sacrifices ; 4, la Direction des (terres) vacantes (29) ; 5, la Direction de la Multitude (30) ; 6, la Direction des criminels (31) ; 7, l'hospitalité ; 8, les armées.

— *Quatrièmement*, les 5 Régulateurs.

1, c'est l'année ; 2, le mois ; 3, le jour ; 4, les constellations et les demeures zodiacales ; 5, les Nombres du calendrier (32).

— *Cinquièmement*, le Faîte souverain (33).

Le Souverain étant établi, il détient le Faîte ; il recueille ainsi les 5 Bonheurs, il en étend la faveur à la multitude du peuple. La multitude du peuple participant ainsi à votre Faîte, votre Faîte en est préservé (34).

---

(26) *Mouo*, contemplation : la fructification du langage.

(27) *Cheng*, Sagesse : la pénétration de la connaissance transmise de bouche à oreille. Tcheou Touen-yi donne, dans le *T'ong-chou* (ch. 9), le commentaire suivant de ce texte : « Il est dit dans le *Hong-fan* : « L'activité mentale, c'est la pénétration ; la pénétration produit la Sagesse. » Le fondement (de la Sagesse) n'est pas l'activité mentale ; l'activité mentale et la compréhension sont exercices (de la Sagesse). Le premier mouvement (*ki*) conduit à ceci (activité mentale) ; la perfection conduit à cela (absence d'activité mentale). Etre sans activité mentale, et néanmoins tout comprendre, c'est être un Sage. Sans activité mentale, il n'est pas possible de comprendre les choses cachées. Sans pénétration, il n'est pas possible de tout comprendre. Comprendre tout, c'est par là même comprendre les choses cachées. Comprendre les choses cachées engendre l'activité mentale. En conséquence, l'activité mentale est à la base des actions du Sage, et la cause du faste et du néfaste. » Ailleurs encore (ch. 20) : « La clairvoyance (*ming*) amène la pénétration, la compréhension (*t'ong*). »

(28) « Les 8 règles (de gouvernement), dit un peu différemment le *Li-ki* (III, 5) sont : le boire et le manger ; les vêtements ; l'exécution des travaux ; la distinction entre les classes (de la société) ; les mesures de longueur ; les mesures de capacité ; les nombres (du calendrier) ; les dimensions, les limites. »

(29) *Sseu-k'ong*, le Ministère des travaux publics. *K'ong* = vide : le *Sseu-k'ong* était chargé de l'attribution des terres vacantes (*k'ong-t'ou*). Il s'occupait, dit le *Chou-king* (IV, 20), « des terres de l'Empire, de l'habitat des quatre classes du peuple, du temps des travaux, afin que la terre soit productive. » Yu fut l'un des premiers titulaires de la fonction.

(30) *Sseu-t'ou* : chargé de l'instruction et de l'ordonnance de la vie rurale. « Il dirige l'enseignement du pays, il fait connaître les 5 règles (des relations sociales), il amène à l'obéissance la multitude du peuple. » (*Chou-king*, IV, 20). L'un des premiers titulaires en fut Chouen.

(31) *Sseu-k'eou*, le Ministère de la Justice.

(32) « Ainsi le Sage ordonne la chronologie, et rend le temps limpide. » (*Yi-king*). C'est Houang-ti qui « examina et détermina les étoiles et le calendrier, qui institua et établit les 5 Eléments... » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. XXVI). L'ordonnance du temps et sa coïncidence avec les cycles célestes sont de la plus haute importance pour le bon ordre du monde. Aussi la première tâche de Yao fut-elle de vérifier ces concordances, un moment troublées par les San-miao. Et lorsque Yao céda le pouvoir à Chouen, il édicta : « Les Nombres du calendrier du Ciel vous sont confiés ! » (*ibid.*). *Sing*, ce sont les constellations, la quintessence des êtres, les corps subtils cristallisés dans le ciel, dit la glose. *Tch'en*, qui semble, selon Wieger, être en relation étymologique avec la menstruation, ne désigne les corps célestes qu'en tant qu'ils sont liés aux lois cycliques. Le *Chou-king* (I, 1) nous apprend que Hi et Ho furent chargés par Yao d'observer le soleil et la lune, *sing* et *tch'en* : *sing*, dit le commentaire officiel, ce sont « les 28 astérismes (*sieou*), l'ensemble des étoiles (fixes) qui constituent la chaîne (du tissu céleste), et les 5 planètes : du Métal (Vénus), du Bois (Jupiter), de l'Eau (Mercure), du Feu (Mars), de la Terre (Saturne), qui en constituent la trame... *Tch'en*, ce sont les lieux de conjonction du soleil et de la lune, les 12 demeures en quoi se partage le cycle céleste. »

(33) Ce Faîte (*ki*) n'est évidemment pas le sommet d'une vertu morale, comme on a tendance à l'interpréter sous l'influence confucéenne, et fût-elle établie dans l'Invariable Milieu (*Louen-yu*, ch. 6). Il y a correspondance certaine entre le *Houang-ki*, manifesté au centre de l'Empire, et le *T'ien-ki*, identifié à la Grande Ourse, et qui s'établit « au Centre » du Ciel. De même qu'il y a coïncidence entre la Voie royale (*Wang-tao*) et la Voie du Ciel (*T'ien-tao*). Or on observera, dans le poème inséré plus loin, que *ki* et *tao* sont apparemment synonymes : le Souverain ne détient le Faîte que s'il s'identifie *de facto* avec l'Axe du Monde. *Ki*, c'est bien le principe de l'efficacité royale, le moyen par lequel le Souverain reçoit l'influence céleste et la répartit dans le monde (la « Vertu » ne se pourrait admettre qu'en ce sens : comme un équivalent du *Te* de Lao-tseu). « Le Tao, dit Tchouang-tseu, est le faîte (*ki*) de toutes choses... on ne peut l'expliquer ni le comprendre : il est le Faîte. » (ch. 12).

(34) Granet a observé (*Danses et Légendes*, p. 91) que dans le *Li-ki* (XV, 1) la distribution de viande de sacrifice par le

Chaque fois que la multitude du peuple ne formera pas de cabales, ni les hommes éminents de conspirations, ce sera l'effet du Faîte souverain.

Chaque fois que la multitude de votre peuple tirera des plans, s'agitera, se tiendra sur ses gardes (35), prêtez-y attention (36). Ceux qui, sans être à l'unisson du Faîte, ne s'adonnent pas au mal, que le Souverain les supporte (37). Ceux qui disent, paisiblement et l'air serein : « Ce que j'aime, c'est la vertu », répandez sur eux la félicité (38). Ces hommes se soucieront alors du Faîte souverain.

N'opprimez pas ceux qui sont seuls et délaissés (39) ; ne craignez pas ceux qui se haussent, ni ceux qui brillent.

Les hommes doués de talent et d'activité, faites qu'ils aillent de l'avant, et l'Etat sera prospère (40). Chaque fois que les hommes chargés du gouvernement sont comblés de biens, ils sont vertueux (41). Si vous n'êtes pas en mesure de faire qu'ils trouvent

---

prince s'exprimait par la formule *tche fou*, « offrir du bonheur », et que ces « largesses » où la notion de *participation* est évidente, étaient fonction, non seulement de la vertu (*te*) du prince, comme l'assure le *Li-ki* (ch. XXII), mais de son *tao*.

(35) « Le regard oblique, ils murmurent entre eux. » (Meng-tseu, I, 2).

(36) *Nien*, prêter attention : rendre présent au cœur.

(37) « N'exigez pas la perfection dans un seul homme. » (*Chou-king*, IV, 20). « Le Sage pardonne les fautes et remet les dettes. » (*Yi-king*). « Faites grâce des fautes légères. » (*Louen-yu*, ch. 13).

(38) « Aimer la vertu procure la quiétude. » (*Che-king, Ta-ya*, 2). « L'homme vertueux trouve son repos dans la vertu. » (*Louen-yu*, ch. 4).

(39) *Tou*, délaissé : chien errant. « Bien malheureux, celui qui est seul et délaissé ! » (*Che-king, Siao-ya*, 4). « Il n'outrage ni les veufs, ni les veuves ; il ne craint ni les violents, ni les rebelles. » (*Che-king, Ta-ya*, 3). « Il ne se permet d'outrager ni veufs, ni délaissés. » (*Chou-king*, IV, 15).

(40) « Le prince doit promouvoir les hommes de bien, comme s'il ne pouvait s'en empêcher. » (Meng-tseu, I, 2). « Faites progresser ceux qui sont doués. » (*Chou-king*, IV, 21).

(41) « Les anciens rois... ont rassasié les désirs des hommes, ils ont subvenu aux demandes des hommes. Ainsi, ils ont fait que les désirs ne se sont pas appliqués aux choses d'une manière immodérée, et que les choses n'ont pas été épuisées par les désirs. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. XIII, d'après Siun-tseu).

avantage (au service) de l'Empire (42), alors ces hommes prévariqueront. Quant à ceux qui ne goûtent pas la vertu, même si vous répandez sur eux la félicité, ils seront cause que vous aurez utilisé des hommes pervers (43).

Rien qui verse (44), point d'obliquité (45),
Suivez la royale Equité (46) !
Rien qui produise l'affection :
Suivez le Tao souverain !
Rien qui produise l'aversion :
Du Roi, observez le Chemin (47) !
Rien qui verse, point de faction,
La Voie royale est infinie !
Point de faction, rien qui verse,
La Voie royale est tout unie (48) !
Point de retour (49), point de traverse,
La Voie royale ne dévie !

---

(42) *Eul kia* = *kouo kia*, les familles de l'Empire, l'Empire lui-même. On pourrait comprendre aussi : « qu'ils procurent à leurs familles ce qu'elles désirent », mais les deux formules sont, en fait, équivalentes : selon le *Li-ki* (III, 5), les revenus des différentes classes de fonctionnaires sont établis en fonction du nombre de personnes qu'ils sont appelés à nourrir.

(43) « Le prince sage est accommodant, mais non pas complaisant. » (*Louen-yu*, ch. 13). « L'élévation des pervers... ne recueille pas l'approbation du peuple. » (*Louen-yu*, ch. 2). « Si l'empereur emploie indifféremment les bons et les mauvais, il n'y aura plus de réussite. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. II).

(44) *P'ien* signifie, dit le P. Couvreur, *p'ou tchong*, décentré : « Ce qui ne verse pas (*p'ou p'ien*) est appelé milieu (*tchong*). » (*Tchong-yong*). Ici commence un poème rimé cité par le prince de Ki, et dont l'ancienneté est donc plus grande que celle du contexte.

(45) *P'ouo*, versant d'une colline. Sseu-ma Ts'ien donne le caractère homophone *p'ouo* = partial, inégal.

(46) *Yi*, équité : concorde établie après un conflit.

(47) *Lou*, chemin, lieu de passage. Equivalent exact, ici, de *tao*. « On se plut avec respect à prendre sa Vertu pour guide : qu'on ne s'écarte point (dit-il), de ma ligne de conduite (de ma démarche : *hing*). » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. II ; *Chou-king*, II, 1).

(48) « La grande Voie est tout unie. » (*Tao*, 53). « Suivre la grande Voie fait passer en terrain uni et facile. » (*Yi-king*). « La Voie de Tcheou est (unie) comme une meule, elle est droite comme une flèche. » (*Che-king, Siao-ya*, 5).

(49) *Fan*, retour : retournement de la main, changement de face, et même, littéralement, subversion.

Unissez-vous à qui détient le Faîte !
Ralliez-vous à qui détient le Faîte (50). »

(Le prince de Ki) dit : « Proclamer partout le Faîte souverain, c'est la règle (51), c'est l'enseignement (52), l'enseignement du Souverain (céleste) lui-même.

Chaque fois que la multitude du peuple proclame partout le Faîte, c'est l'expression, c'est la démarche par lesquelles elle s'identifie au resplendissement (53) du Fils du Ciel. » Il dit : « Le Fils du Ciel agit comme père-et-mère du peuple (54) ; ainsi est-il le Roi du monde (55). »

— *Sixièmement,* les 3 Vertus.

1, c'est droiture et rectitude ; 2, c'est l'autorité ferme ; 3, c'est l'autorité souple (56). A la paix, à la tranquillité, droiture et rectitude (57) ; à la violence et à l'hostilité, la ferme autorité (58) ; à la concorde,

(50) *Kouei,* retour : l'arrivée de la fiancée dans la famille de l'époux. Retourner, appartenir à, se donner à.

(51) *Yi,* règle : offrande, vase rituel, relation établie avec le domaine subtil.

(52) *Houen,* enseignement : *yen,* la parole + *tch'ouan,* le fleuve ; le flot de l'expression.

(53) *Kouan,* lumière, éclat : un porteur de feu.

(54) « Le Ciel et la Terre sont père-et-mère des dix mille êtres... le suprême Souverain agit comme père-et-mère du peuple. » (*Chou-king,* IV, 1). « Un prince aimable est père-et-mère du peuple. » (*Che-king, Ta-ya,* 2).

(55) Tel est bien le sens littéral de l'expression *T'ien-hia wang.* Les commentateurs expliquent toutefois, note Chavannes, que *wang* est mis ici pour son homophone *wang,* aller vers. Il faudrait lire en conséquence : « Aussi est-il le refuge de l'Empire » ou, comme dit Lao-tseu, « le confluent du monde » (la même homophonie est d'ailleurs exploitée au chapitre 66 du *Tao* : le roi, dit-on, semblable à l'océan, est ce vers quoi les êtres confluent). Cf. Meng-tseu (I, 1) : « Le peuple se tourne vers lui comme l'eau coule vers le bas. » Il n'y a finalement aucune opposition entre les deux versions, mais substitution, dans la même fonction, du caractère au titre.

(56) *K'o* est à la fois l'autorité et la capacité, l'aptitude. On peut donc aussi traduire, comme le fait Chavannes : l'aptitude à la fermeté, l'aptitude à la souplesse, à la douceur.

(57) « Par la rectitude, on gouverne un Etat. » (*Tao,* 57).

(58) « Si le peuple ne craint pas ce qu'il doit craindre, la plus grande rigueur va l'atteindre. » (*Tao,* 72). « Contre la mauvaise herbe, il emploie la ferme résolution. » (*Yi-king*). « Soyez indulgent, mais dans certaines limites. » (*Chou-king,* IV, 21).

à l'amitié, la souple autorité. A l'indolence, à la dissimulation, la ferme autorité ; à la noblesse, à la lucidité, la souple autorité.

C'est au prince seul à dispenser la félicité, c'est au prince seul à inspirer la crainte, au prince seul vont les nourritures précieuses (59). Il n'appartient pas au sujet de dispenser la félicité, d'inspirer la crainte, d'user de nourritures de prix.

S'il est des sujets qui dispensent la félicité, qui inspirent la crainte, qui usent de mets précieux, c'est nuisible pour les domaines (des *t'ai-fou*), c'est néfaste pour le royaume (60). Les officiers useront de favoritisme et de procédés blâmables, le peuple de transgressions et d'excès.

— *Septièmement,* l'Examen des incertitudes.

Choisissez et instituez des devins par la tortue, et des devins par l'achillée. Ils recevront pour tâche de consulter la tortue et de consulter l'achillée (61).

(59) « Personne, si ce n'est le Fils du Ciel, n'a à délibérer sur les rites, à déterminer les mesures, à modifier les caractères de l'écriture. » (*Tchong-yong*). « Le sort du coupable, celui de l'innocent, dépendent de moi seul. » (Meng-tseu, I, 2). « Celui dont c'est la charge d'exécuter, exécute. » (*Tao,* 74).

(60) « Si, dans un village de dix foyers, les hommes se tirent l'oreille les uns aux autres et se prodiguent des avis, le tout sans résultat, qu'en sera-t-il aux dimensions de l'Empire ? » (Tcheou Touen-yi, *T'ong-chou,* 12). « Qui donc tient en main le destin du royaume ? N'assumant pas lui-même le pouvoir, il fait, en définitive, le malheur des cent familles. » (*Che-king, Siao-ya,* 4). « Quand l'Empire détient la Voie, les rites, la musique, les expéditions punitives émanent du Fils du Ciel lui-même. Lorsque l'Empire est dévoyé, les rites, la musique, les expéditions punitives émanent des princes. » (*Louen-yu,* ch. 16).

(61) « (La divination par) la tortue se nomme *pou* ; (la divination par) l'achillée se nomme *che.* » (*Li-ki,* I, 1, 5). *Pou* consiste à interpréter les craquelures provoquées par le feu sur une carapace de la tortue *kouei* qui, dit Sseu-ma Ts'ien, « vit mille ans ». La tortue est une messagère céleste : « Le Souverain pacificateur m'a légué la grande tortue précieuse pour me communiquer les lumières du Ciel. » (*Chou-king,* IV, 7). *Che,* c'est constituer, par la manipulation de bâtonnets d'achillée, des trigrammes (*koua*), dont on tire les présages en se référant aux commentaires du *Yi-king* : « Le nombre total (des bâtonnets) est de 50. On en utilise 49. On les divise en deux parties, conformément aux deux principes originels. Puis on en tient un à part de façon à figurer les 3 puissances (Ciel, Terre, Homme). On constitue quatre paquets, brin par

S'expriment ainsi la pluie, l'éclaircie, (le ciel) couvert, (le ciel) moutonné, (le ciel) lourd (62).

S'expriment ainsi *tcheng* et *houei*, la fermeté et le regret (63).

Au total 7 (signes) : par la tortue, 5 ; par l'achillée, 2. Ils (permettent de) conjecturer les fautes.

Lorsque sont établis ces hommes pour la divination par la tortue et l'achillée, trois interrogent les présages ; on se conforme à l'avis de deux (qui ont donné la même interprétation) (64).

S'il vous arrive d'avoir un doute d'importance, consultez votre propre cœur, consultez ministres et fonctionnaires, consultez la multitude du peuple (65), consultez la tortue et l'achillée. Lorsqu'est obtenu votre accord, l'accord de la tortue, l'accord de l'achillée, l'accord des ministres et des fonctionnaires, l'accord de la multitude du peuple, on dit que c'est la « grande concordance » (66). Vous aurez vous-même

brin, pour figurer les 4 saisons ; on rejette le reste pour figurer le mois intercalaire... Il y a nécessairement quatre opérations pour produire une mutation ; 18 mutations produisent un *koua*. » (*Hi-ts'eu*). Les interprètes spécialisés dans chacune des deux formes de divination sont appelés *tchan-jen* (*tchan* est l'interrogation de la tortue craquelée), et *che-jen*.

(62) Ces cinq formulations sont celles que fournit la carapace de la tortue ; *Mong*, (ciel) couvert : une plante grimpante qui couvre, qui dissimule. *Yi*, (ciel) moutonné : le sens de ce caractère est incertain ; Couvreur lui donne celui de « discontinuité » ; Chavannes s'autorise d'une graphie ancienne pour l'interpréter dans le sens de « clarté » ; Sseu-ma Ts'ien reprend — fautivement, dit Chavannes — le terme original *ti*, qui implique l'idée de « succession ». *K'o*, (ciel) lourd : un pesant fardeau. On peut aussi interpréter selon le sens dérivé : soumission, victoire.

(63) *Tcheng*, ce sont les redevances versées au devin : certitude, constance, immutabilité. *Houei*, c'est le pullulement, la végétation parasitaire du cœur : regret, repentir. Ces significations littérales n'ont de valeur que relative : *tcheng* et *houei* désignent les trigrammes inférieur et supérieur de chacun des hexagrammes du *Yi-king*.

(64) « Pour la divination par la tortue et l'achillée, ne pas dépasser trois (consultations). » (*Li-ki*, I, 1, 5).

(65) « Les anciens avaient cette formule : « Consultez même ceux qui ramassent de l'herbe et des brindilles. » (*Che-king*, *Ta-ya*, 2).

(66) « La tortue et l'achillée ont donné leur accord ; la divination par la tortue, si elle est faste, ne se réitère pas. » (*Chou-king*, I, 3). *T'ong* : le couvercle adapté sur un vase,

la prospérité et la puissance (67) ; vos fils et petits-fils jouiront d'une bonne fortune (68).

Si vous êtes d'accord, que la tortue soit d'accord, l'achillée d'accord, mais que ministres et fonctionnaires soient contraires et le peuple contraire, le (présage est) faste.

Si ministres et fonctionnaires sont d'accord, la tortue d'accord, l'achillée d'accord, mais que vous soyez contraire et le peuple contraire, le (présage est) faste.

Si le peuple est d'accord, la tortue d'accord, l'achillée d'accord, mais que vous soyez contraire, les ministres et les fonctionnaires contraires, le (présage est) faste.

Si vous êtes d'accord, la tortue d'accord, l'achillée contraire, ministres et fonctionnaires contraires et le peuple contraire, le (présage est) faste pour les affaires de l'intérieur, néfaste pour les affaires de l'extérieur.

Si la tortue et l'achillée sont ensemble contraires à l'avis des hommes, l'abstention est faste, l'action est néfaste (69).

— *Huitièmement*, les nombreux Signes (célestes) : ce sont la pluie, le soleil (70), la chaleur, le froid, le vent. (Le prince de) Ki dit : « Si ces 5 arrivent com-

union, identité. « Lorsqu'existe la grande concordance, les vivants sont entretenus, les morts ensevelis et les esprits honorés. Les grandes choses, malgré leur nombre, s'accomplissent sans embarras ; elles sont menées de front sans la moindre erreur. Les plus petites s'exécutent sans aucune négligence... » (*Li-ki*, ch. 7).

(67) *Kiang*, puissance, arc dont la flèche franchit plusieurs arpents ; force, excellence.

(68) « Il vous est accordé un bonheur sans mélange, vos fils et petits-fils s'en réjouissent. » (*Che-king*, *Siao-ya*, 7).

(69) « Si dans le doute, vous avez consulté l'achillée, ne contestez pas (sa réponse). » (*Li-ki*, I, 1, 5).

(70) Granet considère ce *yang* (le beau temps, le soleil qui brille) comme équivalent au principe *yang* de l'univers, interprétation que le contexte rend difficilement recevable : il s'agit bien de 5 signes naturels, atmosphériques, dont le bon ordre révèle celui de l'univers terrestre. A la fin de chaque période mensuelle, le *Yue-ling* expose de même, sans détour, que l'observation sur terre des lois célestes conditionne l'équilibre de la nature, toute dérogation étant cause de cataclysme :

plets et chacun à son ordre, tous les végétaux sont florissants.

Si l'un est par trop abondant, c'est néfaste ; si l'un fait par trop défaut, c'est néfaste.

Il y a des signes heureux : ainsi la circonspection (de l'Empereur) amène-t-elle en son temps la pluie (71) ; le bon ordre amène à point nommé le soleil ; la sagacité amène en son temps la chaleur ; la contemplation amène en son temps le froid ; la Sagesse amène en son temps le vent.

Il y a des signes funestes (72) : l'impulsivité (73) fait perdurer la pluie ; la transgression (74) fait perdurer le beau temps ; l'hésitation fait perdurer la chaleur ; la précipitation (75) fait perdurer le froid ; la sottise (76) fait perdurer le vent. »

Il dit : « Que l'Empereur examine (les signes) chaque année (77), les ministres et les fonctionnaires chaque mois ; les mandarins subalternes chaque jour.

« la pluie ne tomberait pas en son temps, les végétaux dépériraient, etc... ». Lorsque Yu prit le pouvoir, « il rendit claires les saisons et rectifia les mesures ; alors le *yin* et le *yang* furent en harmonie ; le vent et la pluie furent bien réglés ; l'abondance et les bonnes influences survinrent... » (*Che-ki*, ch. XXVI).

C'est bien la conformité (*yao*) des signes célestes avec le rythme normal du temps qui révèle la perfection des 5 Activités terrestres et de leurs conséquences, ce dont l'Empereur, établi au *centre* de l'univers, est l'unique responsable.

(71) « Les perturbations du *yin* et du *yang* font que les quatre saisons n'arrivent pas à terme, que le froid et la chaleur ne parviennent pas à l'équilibre ; de même, l'homme en souffre : ses joies et ses rancœurs perdent toute mesure... » (Tchouang-tseu, ch. 11).

(72) « Les perturbations du *yin* et du *yang* font que les quatre saisons n'arrivent pas à terme, que le froid et la chaleur ne parviennent pas à l'équilibre ; de même, l'homme en souffre : ses joies et ses rancœurs perdent toute mesure... » (Tchouang-tseu, ch. 11).

(73) *K'ouang*, impulsivité : errance du chien enragé.

(74) *Ts'ien*, transgression : un homme s'avance pour donner son avis, contestation.

(75) *Ki*, précipitation : saisissement du cœur, et ses conséquences : impatience, colère.

(76) *Mong*, sottise : une plante grimpante qui couvre ; aveuglement, stupidité.

(77) Le texte de Sseu-ma Ts'ien est ici légèrement différent; une glose utilisée par Chavannes l'interprète comme suit : « Ce dont l'Empereur est chargé, son administration, est semblable à l'année, laquelle réunit les quatre saisons. » Il n'est pas certain que cette version soit la plus claire. « Le Sage comprend les signes du temps. » (*Yi-king*). « Le débordement des eaux m'est un avertissement. » (Meng-tseu, III, 2).

Si, dans l'année, le mois, le jour, le temps demeure sans perturbation, les cent céréales atteignent la maturité, le gouvernement est éclairé, les hommes éminents se manifestent (78), les familles connaissent la paix et la prospérité.

Si, dans le jour, le mois, l'année, le temps est totalement perturbé, les cent céréales n'atteignent pas la maturité (79), le gouvernement est obscur et confus, les hommes éminents demeurent cachés, les familles ne connaissent pas la quiétude.

La multitude du peuple est comme les constellations. Il y a des constellations qui aiment le vent, il y a des constellations qui aiment la pluie. Le soleil et la lune suivent leur cours (80) : alors, voici l'hiver, voici l'été. La lune suit-elle (le cycle) des constellations : alors, voici le vent et la pluie (81).

— *Neuvièmement*, les 5 Bonheurs.

1, c'est la longévité (82) ; 2, la richesse ; 3, la pros-

(78) « Les Sages ne tenaient pas leur vertu cachée au cœur des forêts et des montagnes... » (Tchouang-tseu, ch. 13). « Autrefois, Tcheou était dans la disette ; il battit Yin (dont la vertu s'était altérée), et la récolte fut abondante. » (*Tso-tchouan*).

(79) « Le Ciel fait descendre le désordre et la ruine, il anéantit l'autorité de notre empereur ; il envoie les charançons qui détruisent (les grains) ; les moissons dépérissent et meurent... les hommes doués ne sont ni recherchés, ni promus... » (*Che-king, Ta-ya*, 3). « Les gentilshommes sont laissés à la campagne. » (*Chou-king*, I, 3). « Les vieillards de notre famille se sont retirés au désert, dans la steppe. » (*Chou-king*, III, 9). « Si l'empereur détient la Voie, alors (le Sage se manifeste ; s'il est dévoyé, alors il se cache. » (*Louen-yu*, ch. 8). « Lorsque l'état détient la Voie, alors il exerce une charge, lorsque l'état est dévoyé, alors il sait dissimuler ses titres dans son sein. » (*Louen-yu*, ch. 15).

(80) « Quand le soleil est au midi, il décline ; quand la lune est pleine elle décroît. » (*Yi-king*). « Le soleil et la lune réalisent l'année. » (*Ta Tai li-ki*).

(81) Il s'agit là d'une perturbation cyclique produite par le fait que la lune ne suivrait plus son cours propre, mais se laisserait capter par une attraction stellaire. Il en serait ainsi d'un pouvoir qui, plutôt que d'identifier sa Voie à celle du Ciel, se laisserait entraîner dans les sentiers de la facilité en se conformant aux désirs du peuple.

(82) *Cheou*, longévité : de *lao*, un homme chenu + *tcheou* (phonétique). « J'aurai la longévité, et recevrai les faveurs du Ciel. » (*Che-king, Siao-ya*, 6).

périté et la paix ; 4, c'est aimer la vertu ; 5, c'est durer jusqu'au bout de sa destinée (83).

Les 6 Calamités : 1, c'est la mort prématurée par accident ; 2, c'est la maladie ; 3, le chagrin ; 4, la pauvreté ; 5, la perversité (84) ; 6, la débilité (85). »

(83) *Ming*, destinée : édiction (par le Ciel) de la destinée de l'homme entre Ciel et Terre. « Ce que le Ciel confère, c'est la destinée. » (*Yi-king*).

(84) *Ngo*, perversité : la difformité du cœur.

(85) *Jao*, débilité : les ailes d'un oiseau nouveau-né.

Ici se termine l'enseignement de Ki-tseu. « Le roi Wou, poursuit Sseu-ma Ts'ien, lui donna alors en fief (le pays de) Tch'ao-sien (en Corée du Nord) et ne le traita pas en sujet. » Plus tard, se rendant à la capitale des Tcheou pour y apporter le tribut de vassalité, Ki-tseu passa par la capitale ruinée des Yin, où poussaient les céréales et l'herbe folle : plutôt que d'en pleurer (« il eût été pareil à une femme », dit le *Che-ki*), il composa en cette occasion l'ode du « Blé en fleurs ». Ainsi s'achève, sur une chanson, l'édifiante histoire du Prince de Ki.

APPENDICE

QUELQUES CORRESPONDANCES A BASE 5

A. Selon le *Hong-fan*				C. Communes aux deux textes		B. Selon le *Yue-ling*				
Nombres	Activités terrestres	Leurs résultats	Signes Célestes	Éléments	Saveurs	Nombres (1)	Saisons	Orients	Sons	Couleurs
Yi 1	*mao* attitude	*sou* circonspection	*yu* pluie	*chouei* eau	*hien* salé	*lieou* 6	*tong* hiver	*pei* nord	*yu* ré	*hei* noir
eul 2	*yen* parole	*yi* bon ordre	*yang* soleil	*chouo* feu	*k'ou* amer	*ts'i* 7	*hia* été	*nan* sud	*tche* do	*tch'en* rouge
san 3	*che* vue	*tche* sagacité	*yu* chaleur	*mou* bois	*suan* acide	*pa* 8	*tch'ouen* printemps	*tong* est	*kio* la	*tsing* vert
seu 4	*t'ing* ouïe	*mouo* contemplation	*han* froid	*kin* métal	*sin* âcre	*kieou* 9	*ts'ieou* automne	*si* ouest	*chang* sol	*p'ai* blanc
wou 5	*seu* activité mentale	*cheng* Sagesse	*fong* vent	*t'ou* terre	*kan* sucré	*wou* 5	— inter-saison	*tchong* centre	*kong* fa	*houang* jaune

(1) 5, est, dans tous les cas, le nombre de la Terre et du Centre. Les autres nombres du *Yue-ling* sont, avec ceux du *Hong-fan* dans le rapport constant n + 5. Le passage de la première liste à la seconde s'effectue par l'intermédiaire du centre (v. le *Lo-chou*). Il n'en résulte pas une équivalence pure et simple ; la différence des points de vue s'exprime en effet de deux façons : aux nombres pairs se substituent des impairs et inversement ; dans la structure du *Lo-chou*, la seconde liste se superpose à la première par une rotation de 180°.

NOTES DE LECTURE.

Un article de M. **Jean RICHER** sur *"La Grande Diane des Éphésiens"*

Nous avons reçu le tirage à part d'un article de M. Jean Richer, paru il y a quelques années dans les *Cahiers astrologiques* de Nice et intitulé : « La statue du culte d'Artémis à Ephèse ». C'est en quelque sorte une « illustration » de plusieurs des thèses exposées par l'auteur dans sa *Géographie sacrée du monde grec* et dans son ouvrage plus récent : *Delpes, Délos et Cumes*. La statue en question, d'une grande beauté, est d'époque romaine ; après avoir été conservée au musée de Smyrne, elle est aujourd'hui déposée au Musée archéologique d'Ephèse. La déesse est représentée portant un collier constitué par les symboles des signes zodiacaux ; et M. Richer remarque : « Lorsqu'un collier de signes zodiacaux apparaît sur une statue d'Artémis, il faut considérer que le signe placé au milieu de la poitrine est en relation symbolique avec le lieu où était érigée la statue. Nous voyons que, dans le cas d'Ephèse, ce signe est le Scorpion ». Voilà une confirmation de plus d'une des « lois » de la géographie sacrée qu'a découvertes l'auteur. Car, dit-il, « il existait pour les îles de la mer Egée une roue zodiacale ayant pour omphalos Délos. Dans ce système centré sur Délos, qui est le lieu de naissance d'Apollon et d'Artemis, Ephèse était située à la fin du signe de la Balance, non loin du début du signe du Scorpion. La préférence donnée au Scorpion s'explique, croyons-nous, par le fait que, dans le système plus ancien ayant Sardes pour omphalos, Ephèse était dans le Taureau, en relation symbolique avec un axe Taureau-Scorpion. Si bien que la figuration du Scorpion situe Ephèse à la fois par rapport à Délos et par rapport à Sardes ».

Mais voici qui est encore plus important. L'auteur rappelle le passage bien connu des *Actes des Apôtres* (chap. XIX) relatant l'émeute suscitée à Ephèse par les orfèvres hostiles à la prédication de saint Paul. Au cours de cette émeute, le greffier de la ville, pour calmer la foule, lui rappela que « la ville d'Ephèse est la gardienne du Temple de la grande Diane et de son image tombée du ciel ». Ici M. Richer, se référant à un auteur allemand (Ch. Seltman), remarque : « On a montré que certaines statues d'Artémis — toutes les statues de culte peut-être ? — étaient surmontées d'un *diopet* (« pierre de Zeus », ou pierre tombée du ciel) qu'on y incrustait. Cet aérolithe établissait concrètement et magiquement l'union de la Terre et du Ciel ». Se basant ensuite sur une disposition tout à fait exceptionnelle des signes zodiacaux sur le collier de la statue qu'il étudie, l'auteur interprète cette particularité comme signifiant « qu'Ephèse, centre du culte de la déesse, était considérée comme le lieu privilégiée où l'influence du ciel descendait sur la terre ».

L'intéressant article de M. Jean Richer fait naturellement penser à bien des concepts traditionnels, et par exemple au Palladium tombé du ciel et qui garantissait l'inviolabilité de Troie. On admet généralement que l'enlèvement du Palladium par Ulysse et Diomède est la cause qui fit placer ces deux héros dans l'Enfer par Dante. Le chant XXVI, qui relate la visite rendue par Virgile et l'Alighieri au tombeau des deux ravisseurs, est un des plus énigmatique de la *Divine Comédie;* Luigi Valli en a parlé assez longuement, et il reste encore bien des points à élucider.

Mais surtout le *diopet* rappelle le *lapsit exillis*, la pierre tombée des cieux, qui évidemment est la même chose que l'émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute, et qui symbolise le « sens de l'éternité ». Dans les statues dont nous parle M. Jean Richer, il semble que le *diopet* soit placé au sommet de la tête, c'est-à-dire au plus élevé des « centres subtils » de l'être humain, tandis que l'*urna* hindoue et bouddhique est localisée au centre immédiatement inférieur (place de l'œil frontal de Shiva). Il serait sans doute assez difficile d'expliquer la raison de ces deux localisations différentes chez des êtres parvenus les uns et les autres au terme de la Voie, c'est-à-dire à

l'état divin. Guénon a mentionné que « tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde » (cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 296).

Nous voudrions maintenant ajouter quelque chose qui peut « illustrer » ce fait que les « mutations » de traditions n'affectent pas nécessairement le caractère sacré de certains lieux privilégiés (le cas de Rome et aussi celui de la *Kaabah* sont des exemples bien connus). Quelque temps après la prédication de saint Paul, saint Jean vint s'établir à Ephèse (la première des « sept Eglises qui sont en Asie » et auxquelles est dédiée l'*Apocalypse*. Il amenait avec lui la Vierge Marie, devenue sa mère depuis le Calvaire. La tradition veut que ce soit à Ephèse que Marie soit morte et aussitôt après ait été enlevée au ciel corps et âme, effectuant ainsi le trajet inverse de celui du *diopet* de la statue d'Artémis. On pourrait trouver plusieurs similitudes entre la Vierge Marie et Artémis, vierge elle aussi, et qui, de plus, présidait aux accouchements et à la fécondité : la statue étudiée par M. Richer est d'ailleurs une statue « polymaste », c'est-à-dire à mamelles multiples. Il y a encore autre chose. Artémis avait un triple aspect : elle était Phébé dans le ciel, Diane sur la terre et Hécate aux Enfers. Nous ne pensons pas que la liturgie chrétienne, pourtant si élogieuse pour la mère du Christ, appelée parfois *gloriosa Regina mundi*, lui ait jamais reconnu explicitement une autorité s'exerçant dans les trois mondes. Mais ce que l'exotérisme n'a pas voulu dire, il se pourrait que l'ésotérisme l'eût dit, — si du moins l'on admet que Villon (comme Guénon semble l'avoir suggéré) était rattaché à quelque école hermétique du type de celles que fréquenta Rabelais, et qui se reconnaissaient par l'utilisation de l' « argot de la coquille ». Nous pensons ici à la célèbre « Ballade que Villon fit à la requête de sa mère pour prier Notre Dame ». L' « envoi » de cette ballade est constitué par un acrostiche sur le nom même de Villon. Or, l'emploi de l'acrostiche était familier aux écoles hermétiques ; il suffit de rappeler le mot VITRIOL, qui

est passé dans la Maçonnerie. L'acrostiche n'est en somme qu'une variante du procédé traditionnel dont parle Guénon à propos de Cesare della Riviera (1). La ballade de Villon débute ainsi : « Dame des cieux, régente terrienne, — Emperière des infernaux palus ». Il est fort probable que seul un initié pouvait ainsi qualifier Marie d' « Impératrice des marécages infernaux », qui sans doute veille afin d'éviter aux fidèles de son fils Jean les périls de la « chute dans le bourbier ».

En écrivant ces dernières lignes, nous pensons à un épisode de la *Divine Comédie* (*Enfer*, chant VIII, vers 43-45). Dante, passant en barque « le marécage nommé Styx », est en butte aux attaques d'un damné qui s'efforce de l'attirer avec lui « dans la bourbe » où il demeure. Virgile retient son compagnon, et aussitôt après il l'embrasse en lui disant : « Ame noble, béni soit le sein qui t'a porté ». Paroles étranges, car à première vue on n'aperçoit pas le rapport entre la mère de Dante et le péril couru par son fils. A notre avis, on doit opérer ici, à l'égard de la mère charnelle des initiés, une transposition analogue à celle qu'effectuaient les Fidèles d'Amour à l'égard de leur « dame ». De même que les véritables chrétiens, au dire de saint Jean, « ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », — on peut dire que la véritable naissance (la « seconde naissance ») des initiés chrétiens les fait enfants non de leur mère selon la chair, mais de Marie ; et ils deviennent, par cette génération spirituelle, les frères de saint Jean (les *John's brothers* de la Maçonnerie anglaise. « L'initié est fils de la Vierge », a rappelé Guénon, qui mentionne par ailleurs les liens particuliers de Marie avec la *Shekinah*.

Dans certains cas exceptionnels, la maternité spirituelle de la Vierge est symbolisée par le privilège de la « lactation », dont fut notamment favorisé saint Bernard, selon une « légende » longtemps en honneur dans l'Ordre cistercien. Ici s'impose un texte bien connu du Prince des Apôtres : « Comme des enfants nouveau-nés, désirez avec ardeur le lait spirituel qui vous fera croître... Approchez-vous du Seigneur, com-

(1) Cf. *Comptes rendus* de René Guénon, p. 7, lignes 9-17.

me de la pierre vivante qui a été rejetée par les hommes, mais que Dieu a choisie, et qui lui est précieuse. Vous aussi, tels des pierres vivantes, vous deviendrez des matériaux pour être une maison spirituelle... C'est pourquoi il est dit dans l'Ecriture : Je pose en Sion la pierre angulaire, choisie et précieuse (2) ».

Le symbolisme du lait est multiple. Il évoque d'une part l' « état d'enfance » (*bâliya*) de la tradition hindoue. D'autre part, dans le langage de l'Ancien Testament, la Terre promise (substitut du Paradis terrestre) est « la terre où coulent le lait et le miel ». Ces deux nourritures correspondent au nectar et à l'ambroisie de la tradition greco-latine, dont la menducation conférait l'immortalité. Les rapports de Bernard avec le « lait de la Vierge » (après le mystère de la « lactation ») et avec le miel (en tant que *Doctor mellifluus*) sont donc des données du plus haut intérêt.

Dans la tradition hindoue, l'*amrita* (l'ambroisie des Grecs) est produit par le « barattement de la mer de lait ». Et il faut aussi rappeler le rôle important joué en hermétisme par le « lait de la Vierge » (3).

Toujours en rapport avec l'initiation, il y a entre Artémis-Phœbé et Marie un autre point commun de grande importance, ayant trait non plus à la descente aux Enfers, mais à la montée au ciel. On sait que, selon le symbolisme traditionnel illustré notamment par Dante, « la plus haute des montagnes » (c'est-à-dire la montagne du Purgatoire) touche à la sphère de la Lune, qui est la moins élevée des sphères célestes. En conséquence, tout « voyage céleste » doit commencer nécessairement par la sphère lunaire, qui est ainsi la véritable « porte du ciel ». Il est inutile de rappeler que la Vierge Marie est précisément qualifiée de

(2) I Pierre, II, 2-6.

(3) Le « lait de la Vierge » est aussi appelé « lait virginal » ou encore « lait de la lune ». D'après le *Dictionnaire mytho-hermétique* de dom Pernéty, le lait de la Vierge est en rapport particulier avec l'opération du Grand-Œuvre appelée « multiplication » ; et cela peut faire penser à la fois aux mamelles multiples de l'Artémis d'Ephèse, et aussi avec la conception de la Vierge Marie mère de tous les Chrétiens (dans la vision exotérique du christianisme) et mère de tous les initiés (dans la vision ésotérique).

« porte du ciel » dans la tradition chrétienne et tout particulièrement dans la liturgie catholique (4).

Pour revenir à Ephèse, rappelons que le troisième concile œcuménique, tenu dans cette ville, proclama Marie *théotokos*, « mère de Dieu ». Il est dit qu'après cette décision, les Pères du concile, portant des torches allumées, se rendirent en procession à la maison où selon la tradition Marie avait passé ses derniers jours sur la terre. Aujourd'hui encore, une « maison de Marie » existe à Ephèse, découverte, paraît-il, d'après les visions d'Anne-Catherine Emmerich ; elle est vénérée à la fois par les chrétiens et par les musulmans.

Denys ROMAN.

(4) Ce n'est pas seulement dans les « litanies de Lorette » que Marie est appelée *Janua cœli*. Dans un grand nombre de textes qui furent très « populaires » avant les récents bouleversements liturgiques, on trouve des expressions équivalentes. Citons par exemple : *felix cœli porta* (dans l'hymne *Ave maris stella*) ; *quae pervia cœli porta manens* (dans l'antienne *Alma Redemptoris*) ; *fulgida cœli porta* (dans la prose Inviolata). L'épithète *fulgida* est particulièrement à considérer en raison des rapports intimes de l'éclair (*fulgur*) avec l'influence spirituelle communiquée par l'initiation. Il y aurait toute une étude à faire — et qui réserverait sans doute des surprises — sur les « rémanences » initiatiques dans les liturgies chrétiennes, tant occidentales qu'orientales. Guénon pensait que le culte du Sacré-Cœur eut à l'origine un caractère ésotérique. Il pourrait bien en être de même pour certains aspects du culte de Marie, dont on sait par ailleurs l'importance qu'il avait pour le « courant » spirituel auquel appartenaient saint Bernard et Dante. Pour ce dernier, quiconque désire l'effusion de la grâce sans passer par Marie, « celui-là veut voler sans ailes ». Une telle expression est à rapprocher des paroles mises dans la bouche d'Ulysse au chant XXVI de l'*Enfer* : « De rames nous nous fîmes des ailes pour un vol fou ». Dans le langage des Fidèles d'Amour, la « folie » (antithèse de la Sagesse) est, en même temps que l'« ennui » (*noia*) une des « marques » de la vision exclusivement profane des choses.

LES REVUES

« *Question de* » se présente comme « la nouvelle revue de Louis Pauwels ».

Dans le premier numéro, M. Corbin publie un article où, quittant le domaine des études universitaires, il aborde une question purement doctrinale, portant sur ce qu'il appelle « l'œcuménisme ésotérique ». La thèse qu'il y défend s'inspire apparemment de certaines doctrines ismaéliennes extrémistes pour lesquelles il cache mal son enthousiasme (1) et dont il fait ici, à la question de l'œcuménisme, une application directe.

Il écrit : « L'œcuménicité est-elle possible au niveau de « l'exotérisme, c'est-à-dire au niveau des dogmes, des « dogmatiques et des confessions de foi, qu'alourdissent « encore les présuppositions et les arrière-pensées insti- « tutionnelles ? Si nous professons qu'un véritable œcu- « ménisme n'est possible qu'au niveau de l'ésotérisme et « de l'herméneutique des symboles, il nous faut, certes, « nous prémunir contre les déformations et les incom- « préhensions qu'entraîne de nos jours l'usage trivial du « mot « ésotérisme ». Ce qu'il signifie étymologiquement, « c'est l'intériorité, le sens intérieur caché sous l'appa- « rence. Dire que l'œcuménicité de l'Esprit est un œcu- « ménisme ésotérique, c'est professer qu'il n'y a d'œcu- « ménicité réelle qu'au niveau de la compréhension spi- « rituelle, intérieure, et que cette compréhension va de « pair avec une herméneutique des symboles dont ni « l'enseignement, ni les obligations qu'elle implique, ni « la fructification intérieure qui en dérive, ne peuvent « être indifféremment proposés à la masse des croyants. « Cet ésotérisme nous met, par essence, en présence du « « phénomène du Livre saint » révélé du Ciel par un « prophète. Ce phénomène du Livre saint nous est com- « mun, aux trois branches de la tradition abrahamique : « judaïsme, christianisme, islamisme ».

Remarquons tout d'abord que le mot œcuménisme est trop lié à une conception exotérique, religieuse et même ecclésiale de l'universalité pour pouvoir être employé sans abus lorsqu'il s'agit de désigner les doctrines ésotériques ; en outre l'extension illégitime qu'en fait M. Corbin le conduit tout naturellement à n'envisager que les formes traditionnelles où s'applique la distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme, c'est-à-dire, en somme, les formes religieuses. Une telle limitation est évidemment incompatible avec la véritable notion de l'universalité traditionnelle.

(1) Elles contiennent, dit-il, de « magnifiques audaces » ; cf. *Un roman initiatique du X[e] siècle* dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, XV[e] année, n° 1, p. 1.

La référence de M. Corbin à un « phénomène du Livre saint » commun aux trois branches de la tradition abrahamique comporte également une assimilation abusive. Le Coran en effet *est* la Parole d'Allâh et non pas simplement un Livre inspiré par l'Esprit-Saint. On s'étonne qu'un « islamologue » puisse méconnaître un point aussi fondamental et dénaturer ainsi les doctrines dont il se veut l'interprète. Le Coran ne peut être envisagé uniquement comme la « lettre » d'une Révélation divine dont la compréhension véritable serait liée à une « herméneutique des symboles » ; en réalité, c'est dans sa forme même que le Coran est divin.

Sur quoi M. Corbin fonde-t-il donc ce qu'il appelle « une œcuménicité abrahamique au moins latente », qu'il définit comme étant « celle-là même qui nous permet de parler du Temple spirituel comme lieu de l'œcuménicité de l'Esprit » ? Il évoque à ce propos un ensemble assez hétéroclite, où il est question de kabbalisme chrétien, de « chevalerie essénienne », du Temple de Zorobabel, de l'Imâm caché du chiisme, du « Paraclet annoncé dans l'Evangile de Jean » et du Saoshyant zoroastrien. Toutes ces belles choses se présentent, sous la plume de M. Corbin, un peu à la manière des thèmes musicaux du « Parsifal de Richard Wagner », si cher à son cœur, et qu'il cite d'ailleurs une fois de plus quelques pages plus loin (2) ! Mais il va de soi que leur rassemblement est sans signification au point de vue du symbolisme véritable, qui est une science exacte et rigoureuse.

En particulier, il nous paraît abusif, encore une fois, d'évoquer « la transfiguration du temple de pierre, en l'espèce la structure cubique du Temple de la Ka'ba, en temple spirituel » à propos d'un « œcuménisme » qui se réfère à Abraham, alors que, selon le Coran, c'est précisément ce Patriarche qui reconstruisit de ses mains l'édi-

(2) L'idée que se fait M. Corbin du domaine initiatique est fâcheusement marquée par l'influence qu'exerce sur lui la poésie musicale allemande de l'époque romantique. Nous avions été quelque peu surpris, naguère, à la lecture de *Terre céleste et Corps de Résurrection* de voir les déclarations et déclamations assez creuses de Richard Strauss et de Gustav Mahler comparées, sans plus de façons, « aux expériences des Spirituels de l'Iran ». Dans le *roman initiatique ismaélien*, c'est à une sorte d'opéra de Wagner que M. Corbin nous convie et c'est « tel Gurnemanz conduisant Parsifal au domaine du Graal » que le sage ismaélien mène finalement son disciple au « Temple de la lumière ». Il y a là une confusion singulière et constante entre le sacré et le profane.

fice de pierre de la Ka'ba. On ne pouvait choisir plus mauvais patronnage pour suggérer que l'ésotérisme implique l'abandon des institutions sacrées. Car c'est bien cela qu'en réalité M. Corbin nous invite à comprendre.

A propos de l'Islam, il précise en effet, une fois de plus, qu'il se réfère « non à l'Islam institutionnel, à la religion légalitaire plus ou moins confondue ou identifiée avec les normes sociales, mais à l'Islam spirituel, l'Islam ésotérique des grands théosophes, par excellence ceux de la Perse shî'ite ». Toutefois, à cet endroit de son texte, on peut faire une remarque bien amusante. Une note marginale précise en effet que « le shî'isme est l'une des principales formes de l'hétérodoxie musulmane ». Et nous qui pouvions penser, à la suite de M. Corbin, que le chiisme n'est autre que l'Islam véritable !

Quoiqu'il en soit, c'est selon toute vraisemblance à des doctrines d'origine chiite, et plus précisément à des thèses ismaéliennes extrémistes que M. Corbin se réfère pour suggérer que l'adhésion à l'ésotérisme est incompatible avec celle que, selon toutes les doctrines traditionnelles l'on doit aussi, et même, en un sens, avant tout à l'exotérisme : « Le principe de la souveraineté de l'Esprit « implique ce qui en herméneutique biblique s'appelle la « voie *anagogique*, celle qui consiste à *faire monter*, « exhausser le sens apparent de la lettre au niveau supé- « rieur du sens spirituel caché. Cette *anagôgê*, acte d'élé- « vation et d'ascension, régit toute la conscience. Etre « fidèle à sa loi, c'est précisément ne donner son obé- « dience intérieure qu'à la souveraineté de l'Esprit, (3) « *absolue et exclusive. Toute autre reconnaissance entraî-* « *ne ce qui a été dénoncé dramatiquement comme la « tra-* « *hison des clercs »* (4), *trahison qui est par essence l'in-* « *fidélité même à l'unique souveraineté de l'Esprit* ».

M. Corbin se rend-il bien compte de ce qu'implique l'ambiguïté d'une pareille énonciation ? Pourrait-il considérer vraiment que le fait, pour quelqu'un qui se rattache à une Voie initiatique, de «donner son obédience intérieure » à la lettre d'une Révélation implique soit une trahison, soit une hypocrisie ? Peut-être renoncerait-il à tirer expressément une conséquence aussi compromettante, mais, surtout dans le contexte général des idées qu'il expose, comment ne pas penser qu'il admettre la possibilité d'une telle conclusion ? Il est certain en tous cas que la manière plus qu'équivoque dont il s'exprime montre qu'en réalité il ne connait pas ce dont il parle ; en outre, nous l'avons déjà dit, il méconnait systématiquement l'aspect positif

(3) A partir d'ici, c'est nous qui soulignons.

(4) Il est étonnant qu'en une matière aussi grave, M. Corbin invoque l'autorité de J. Benda, qui était nulle en matière initiatique. En réalité, c'est bien la réduction de l'universalité à l'œcuménicité qui constitue une « trahison des clercs » caractérisée.

de la loi religieuse ainsi que, d'une manière plus générale, la fonction même des formes traditionnelles.

La présentation tendancieuse et la rédaction équivoque du texte de M. Corbin apparaissent encore lorsqu'il écrit : « L'hospitalité, au sens anagogique, c'est ménager en soi-même un accueil à toutes les formes spirituelles », pour préciser aussitôt que cette idée se retrouve « jusqu'au cœur de l'ésotérisme islamique, dans la théosophie d'Ibn Arabî par exemple ». S'il est bien exact qu'Ibn Arabî a pu écrire : « Mon cœur s'est ouvert à toutes les formes : il est un pâturage pour les gazelles et un couvent de moines chrétiens, etc. », il n'en demeure pas moins que nul peut-être plus que le Cheikh al-Akbar n'a insisté sur le respect scrupuleux de la Loi islamique et même sur les possibilités qu'elle comporte comme support des réalités d'ordre initiatique. Mais de cela, naturellement, M. Corbin ne souffle mot. En outre, il faut y insister, c'est uniquement au niveau des principes qu'une véritable synthèse traditionnelle peut être réalisée. « L'ouverture du cœur à toutes les formes » n'implique en aucune manière que celles-ci soient « accueillies » comme telles, ce qui serait d'ailleurs impossible. Un tel accueil ne pourrait certes pas échapper au reproche de syncrétisme, contre lequel M. Corbin se défend par ailleurs.

Dans ces conditions, il est plaisant de le voir écrire : « Explorations du cosmos, visions d'unité planétaire, ré- « volution biologique, autant d'aspects sous lesquels nous « retrouvons les finalités pressenties par les sciences tra- « ditionnelles, mais qui, en échappant au contrôle méta- « physique que celles-ci imposaient, risque de faire bascu- « ler notre humanité dans l'abime. Opérer la rejonction, « tout en observant une discipline de l'arcane nécessaire « pour que le dépôt qui nous est confié échappe aux im- « provisations plus ou moins farfelues, tels nous appa- « raissent le sens et la mission actuelle du Temple spiri- « tuel ».

Disons-le tout net : nous pensons que personne n'a jamais songé à confier à M. Corbin le moindre dépôt traditionnel, et n'y songera certes jamais. En outre, il va de soi qu'il n'a aucune compétence pour exercer, à quelque degré que ce soit, un contrôle relevant de l'ordre métaphysique, dont ses écrits auraient, par contre, le plus urgent besoin.

Charles-André Gilis.

***

Dans *Renaissance Traditionnelle* d'octobre 1973, nous trouvons d'abord un article (traduit de l'allemand) sur le Rite de Zinnendorf. Le fondateur était un chirurgien des armées de Frédéric le Grand, Jean-Guillaume Ellenberger, connu sous le nom de Zinnendorf, Vénérable de la Grande

Mère Loge Royale « Aux trois Globes » de Berlin. Il pensait (comme d'ailleurs les meilleurs Maçons de son époque) « que l'Ordre est le dépositaire d'un véritable secret magistral ». Il se fit recevoir dans la Stricte Observance avec le titre d'*Eques a Lapide nigro*. Bientôt déçu par des extravagances telles que l'institution du fameux « plan économique », Zinnendorf, en 1863, entre en relation avec le Rite suédois. Ce système célèbre, fondé par Fréderic Eckleff (qui s'inspira d'un système antérieur, celui du baron Scheffer), devait, sous le duc de Sudermanie, successeur d'Eckleff, prendre un caractère templier très accusé. Il comptait, en plus des trois grades symboliques, sept hauts grades. A son grand désappointement, Zinnendorf ne put obtenir la communication du système suédois dans son entier. On lui remit seulement les cahiers du 4ᵉ au 7ᵉ grade, ainsi que des éléments du 8ᵉ et du 9ᵉ. Finalement, le Rite de Zinnendorf fut constitué en sept grades : Apprenti, Compagnon, Maître, Apprenti-Compagnon écossais, Maître écossais, Frère favori de saint Jean, Elu du Chapitre. Il connut en Allemagne, surtout après la disparition de la Stricte Observance, une remarquable expansion.

L'article rappelle la dissolution des différentes Obédiences allemandes devant la montée du national-socialisme : « Les Obédiences humanitaires [nous dirions aujourd'hui « progressistes »] prononcèrent leur dissolution dès 1933. Les trois Obédiences prussiennes résistèrent deux ans de plus à l'assaut brun. La Grande Loge écossaise des Francs-Maçons d'Allemagne entreprit même de se sauver en se transformant en un Ordre Chrétien Allemand ». Cette habileté ne devait d'ailleurs servir à rien : les nazis firent en Allemagne ce qu'ils devaient faire quelques années plus tard dans l'Europe asservie.

L'article se termine en relatant la résurrection, à l'époque contemporaine, dans l'Allemagne fédérale et dans la partie occidentale de Berlin, de l'Ordre maçonnique en général et du Rite de Zinnendorf en particulier. Toute cette étude est malheureusement empreinte d'un esprit très moderne. L'auteur estime que « la Fraternité, la Tolérance et le prompt Secours ont plus de valeur que toutes les Pierres des Sages ». Une telle profession de foi montre qu'on peut connaître à la perfection l'histoire et la constitution extérieures de la Maçonnerie tout en méconnaissant totalement l'objet essentiel de l'Art Royal, qui est précisément de trouver la « pierre cachée » (*occultum lapidem* de l'acrostiche VITRIOL) ou, si l'on veut, la « pierre noire » dont il est question dans le « nom caractéristique » de l'*Eques a Lapide nigro*. D'autre part, l'auteur semble penser que c'est au baron de Hundt qu'il faut attribuer l'importation en Allemagne de la Maçonnerie templière, ce qui prouve qu'il n'a pas lu Le Forestier. Bien entendu, l'hypothèse de la transmission effective d'une partie de l'« héritage » templier à la Maçonnerie ne vaut pas, pour

l'auteur, la peine qu'on s'y arrête. Sur ce dernier point, il n'est pas seul de son avis. Mais les Maçons guénoniens — il commence à y en avoir aussi en Allemagne — auraient sans doute bien des choses à dire à ce sujet.

Vient ensuite le début d'un important article : « Métaphysique et ontologie du *Pater* », par M. Jean Duprat. L'esprit de cette étude est indiqué d'emblée par l'auteur : « Si le christianisme est une tradition complète (et s'il ne l'était pas, comment toute une humanité, symboliquement universelle, aurait-elle pu en vivre spirituellement ?), il doit transmettre un message dépassant le simple point de vue religieux, soit une doctrine cosmologique et métaphysique. La forme en sera au besoin allusive ou symbolique ».

Pour cette étude de l'oraison dominicale, M. Duprat, conscient non seulement de la « pluralité des niveaux d'application d'un même symbole », mais encore de la multiplicité des expressions traditionnelles de l'unique Vérité, a fait appel non seulement au symbolisme des nombres et des figures géométriques (avec ses applications notamment à la musique), mais aussi à la Kabbale hébraïque et à la théologie apophatique de Denys l'Aréopagite, dont il cite quelques-unes des propositions, si étranges pour la pensée religieuse moderne : « Dieu n'est ni âme, ni intelligence..., ni erreur, ni vérité ». Mais surtout M. Duprat se réfère au grand restaurateur de la pensée traditionnelle. « Les familiers de l'œuvre de René Guénon, écrit-il, reconnaîtront facilement les références implicites au *Symbolisme de la Croix*, aux *Etats Multiples de l'Etre*, et à tant d'autres œuvres magistrales qu'il est impossible de négliger dans une recherche de ce genre ».

L'auteur, aidé, semble-t-il, par sa connaissance des langues grecque et hébraïque, expose un grand nombre de considérations touchant à des domaines très variés. Rappelant la division très nette du *Pater* en deux parties (trois vœux et quatre demandes), il mentionne les rapports de 3 avec le ciel et de 4 avec la terre, et il souligne que, géométriquement, 4 évoque aussi bien l'idée de stabilité (par le carré et surtout par le cube, « développement spatial » du carré) que l'idée d'« extension de l'espace » (par la croix ordinaire ou la croix de saint André, mais surtout par la croix à 3 dimensions, où les six directions de l'espace avec leur centre redonnent le septénaire).

De très nombreuses remarques, toujours intéressantes et conformes à l'orthodoxie traditionnelle, parsèment cette première partie d'un travail qui promet d'être excellent et d'insister sur une vérité souvent perdue de vue : le christianisme comporte, sous le rapport doctrinal, une métaphysique, et, en mode normal, il devrait posséder aussi un ésotérisme proprement dit, ce dont ceux qui peuvent « scruter les Ecritures » — conformément au conseil de son divin fondateur — peuvent avoir des aperçus.

nous appelons le mal, sous peine, précisément, de ne pas vouloir rayonner ou « se diffuser ». Mais la Volonté divine qui veut le bien moral, et de ce fait interdit le péché, n'est pas la même que celle qui veut le monde ; la Volonté du Sur-Etre ou de l'Essence veut le monde en soi, tandis que la Volonté de l'Etre — déjà plus relative tout en prolongeant la précédante — présuppose le monde et ne s'exerce qu'à l'intérieur du monde. Autrement dit, le Sur-Etre veut le bien en tant que rayonnement, manifestation ou monde, tandis que l'Etre veut le bien en tant que participation des choses au divin Bien ; sous le premier rapport, le monde est un bien parce qu'il manifeste le Bien suprême, tandis que sous le second rapport, l'obéissance à la Loi divine — ou n'importe quelle norme ou qualité naturelle — est un bien parce qu'elle fait participer au suprême Bien. Dans le premier cas, la Volonté divine s'affirme par le Rayonnement ontologique, ou par *Mâyâ*, et dans le second cas, elle s'affirme par la Norme, la Loi ou la Révélation ; nous sommes donc en présence de deux Subjectivités divines, l'une propre à l'Absolu et l'autre déjà déterminée par la Relativité ; intrinsèquement identiques, elles s'appliquent extrinsèquement à des plans différents, d'où l'apparence éventuelle de contradiction. Ceci étant, il n'y a absolument pas lieu de se demander pourquoi Dieu « veut » ceci ou cela, et pourquoi, notamment, il « veut » le péché tout en le prohibant.

Le monde est globalement bon en tant qu'il manifeste Dieu, mais il comporte un aspect partiel et contingent de mauvaiseté en tant que, n'étant pas Dieu tout en existant, il s'oppose à Dieu ou tend à être l'égal de Dieu; mais ceci étant impossible, tous les phénomènes — et finalement le monde lui-même — sont affectés d'impermanence : ils retombent toujours pour ainsi dire dans le néant, comme des flèches qu'on tirerait vers le soleil dans le fol espoir de l'atteindre.

***

Selon Epicure et ceux qui l'ont suivi, il n'y a pas de théodicée possible, et cela pour les raisons suivantes : ou bien Dieu veut supprimer le mal mais ne le peut pas, et alors il n'est pas puissant tout en étant

bon ; ou bien Dieu peut supprimer le mal mais ne le veut pas, et alors il n'est pas bon tout en étant puissant ; ou il ne peut ni ne veut supprimer le mal, et alors il n'est ni puissant ni bon ; ou bien il le peut et le veut, et alors le mal n'existe pas ; or le mal existe.

Le raisonnement épicurien est fondé sur des equivoques en ce qui concerne les notions mêmes du « mal », du « vouloir » et du « pouvoir ». Tout d'abord : le vouloir et le pouvoir sont inhérents à la Nature divine, et celle-ci est Absoluité-Infinitude ; c'est dire que Dieu ne peut ni ne veut ce qui est contraire à sa nature, sous peine de contradiction, donc d'absurdité. Il est impossible, parce qu'absurde, que Dieu ait le pouvoir d'être autre que Dieu, d'être ni absolu, ni infini, de ne pas être du tout ; et il ne peut vouloir ce qui est en dehors de son pouvoir parce que contraire à l'Etre. Dieu est tout-puissant par rapport au monde, sa création ou sa manifestation ; mais l'Omnipotence ne saurait s'exercer à l'égard de l'Etre divin même, étant donné que cet Etre est la source de l'Omnipotence et non inversement.

Or l'Infinitude, qui est un aspect de la Nature divine, implique la Possibilité illimitée et par voie de conséquence la Relativité, la Manifestation, le Monde. Qui dit monde, dit séparation d'avec le Principe, et qui dit séparation, dit possibilité — et nécessité — du mal ; vu sous cet angle, ce que nous appelons le mal est donc indirectement fonction de l'Infinitude, donc de la Nature divine, et sous ce rapport, Dieu ne peut vouloir le supprimer ; le même sous ce rapport — et sous ce rapport seulement — le mal cesse d'être le mal, il n'est plus qu'une manifestation indirecte et lointaine d'un aspect mystérieux de la Nature divine, celui d'Infinitude ou de Toute-Possibilité précisément.

On pourrait dire également que l'Infinitude engendre la Possibilité, et celle-ci engendre la Relativité ; or la Relativité comporte par définition ce que nous pourrions appeler le principe du contraste. Dans la mesure où une qualité est relative — ou se reflète dans la Relativité — elle a ontologiquement besoin

d'un contraste, non intrinsèquement ou par son contenu, mais extrinsèquement et par son mode, donc à cause de sa contingence. C'est en effet le caractère relatif ou contingent d'une qualité qui exige ou entraîne l'existence de la manifestation privative correspondante, avec toutes ses gradations possibles, et par conséquent le défaut, le vice, le mal. Le mal est la possibilité de l'impossible, parce que le bien relatif est le Possible se rapprochant de l'impossibilité ; car c'est de cette combinaison paradoxale de la Possibilité avec l'impossibilité — celle-ci ne devenant réelle que dans et par la Possibilité — que provient la Contingence ou la Relativité, s'il est permis de s'exprimer moyennant une ellipse complexe et audacieuse, mais difficile à éviter ici.

Si Dieu ne peut supprimer le mal en tant que possibilité, c'est parce que sous ce rapport le mal est fonction de sa Nature, et qu'étant cela, il cesse du reste d'être le mal ; et ce que Dieu ne peut, sous peine de contradiction ou d'absurdité, il ne saurait le vouloir. Mais la Volonté divine s'oppose au mal en tant qu'il est contraire à la Nature divine, qui est Bonté ou Perfection ; sous ce rapport d'opposition — et sous ce rapport seulement — le mal est intrinsèquement le mal. Ce mal, Dieu le combat parfaitement, puisque sur tous les plans c'est le bien qui remporte finalement la victoire ; le mal n'est jamais qu'un fragment et un passage, que nous soyons en mesure de nous en apercevoir ou non.

Ce qui devrait être le fondement de toute théodicée, c'est donc essentiellement : *primo*, que la divine Omnipotence ne s'étend pas à la Nature divine, que celle-ci ne saurait être l'objet de celle-là ; *secundo*, que la divine Volonté est solidaire de la Puissance et qu'elle ne saurait par conséquent s'opposer à la divine Nature qui, elle, est la source de ses propres facultés ou fonctions ; *tertio*, que le mal n'est tel qu'en tant qu'il s'oppose à la divine Nature, mais non pas en tant qu'il en résulte indirectement à titre d'instrument de séparativité ou de diversité, lesquelles procèdent de la divine Toute-Possibilité, donc en dernière analyse, de l'Infinité même.

Le raisonnement d'Epicure a été adopté avec empressement par tous ceux qui pensent avoir intérêt à ne pas croire en Dieu, mais par ceux aussi qui ont succombé à l'hypnose du monde appelé « réel » et « concret » ; au point de vue de l'intellection métaphysique, le monde comporte beaucoup moins d'évidence et d'intelligibilité que l'Invisible transcendant. Le dit raisonnement est l'exemple pour ainsi dire classique d'une opération logique impeccable en l'absence des données nécessaires à son contenu : on parle du « mal », mais on ignore que par définition le mal n'est tel que sous un certain rapport et non sous un autre, ce qui est prouvé d'avance par le fait qu'il n'y a pas de mal absolu et que le mal n'est jamais une substance ; on parle de « Dieu », mais on ignore que Dieu, étant infini, porte dans sa Nature la cause d'un déploiement comportant forcément un élément de contradiction en raison même de l'Infinitude ; et on parle de « pouvoir » et de « vouloir », mais on ignore que la Nature divine en est le Sujet et non l'Objet, ce qui revient à dire que ces deux facultés, tout en étant illimitées en vertu de l'Illimitation divine et en direction de la contingence, se trouvent limitées « au sommet » par l'Absoluité divine, sur laquelle aucune volonté ni aucun pouvoir ne saurait s'exercer.

Tout théologien admet que Dieu est libre de créer le monde ; aucun n'admettra que Dieu est libre de ne pas posséder la liberté, ou de ne pas être Dieu, ou de ne pas être du tout. Tout le problème de la théodicée, si imprudemment et si grossièrement abordé par Epicure, se borne donc à la question de la Nature divine, c'est-à-dire des caractères de la Substance à la fois absolue et infinie.

***

Pour les stoïciens, le mal est une concomitance nécessaire du bien ; de même pour Leibniz : le monde est parfait dans sa totalité, mais les choses sont imparfaites ; Dieu a permis le mal moral parce que

sans celui-ci il n'y aurait pas de vertu (2). C'est là d'ailleurs le sentiment commun des théologiens : le mal a pour fonction de concourir au bien créé, il n'est par conséquent qu'une sorte de condition indirecte de ce dernier. Cette argumentation se fonde sur le principe du contraste auquel nous avons fait allusion plus haut : le bien a besoin, pour pouvoir s'actualiser, d'un élément contraire dans la mesure même où le niveau de l'actualisation est relatif ; c'est donc d'une loi interne de la relativité qu'il s'agit ici.

Pour Platon, le point de chute cosmogonique est la matière, laquelle en effet concrétise le principe de coagulation centrifuge ; cette « matière » devient pour les chrétiens la « chair » et, avec elle, le plaisir (3), tandis que dans l'Islam comme dans le Judaïsme, le mal, c'est le polythéisme, l'idolâtrie et la désobéissance, donc en dernière analyse la dualité qui, à sa racine ontologique, est sans rapport aucun — pour dire le moins — avec ce que nous pouvons appeler le péché. De même pour la « matière » platonicienne et la « chair » chrétienne, quand on les ramène à leurs racines respectives, la Substance et la Béatitude.

Pour Plotin, l'Etre absolu est la source de ce que nous appellerons *a posteriori* le mal en ce sens que l'Etre émané, qui créera le monde, se mélange par cette émanation même — ou par cette sortie — avec la possibilité et se prédispose ainsi pour toutes les

(2) Pour ce qui est du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz, le « principe du meilleur » n'est même pas concevable puisqu'il s'évapore dans l'indéfini. Tout le monde existant est « le meilleur » par le fait de son existence même, et par lui seul ; autant dire que cette évaluation n'a aucun sens, ou qu'elle se réduit à la constatation axiomatique que l'Etre c'est le Bien.

(3) Contrairement à une opinion très répandue, la morale d'Aristote, qui préconise le juste milieu en tant que celui-ci se situe entre deux excès, n'est pas une invitation à la médiocrité, et elle n'est pas responsable de l'embourgeoisement laïciste auquel elle a pu donner lieu. Elle se distingue toutefois de la morale chrétienne du fait que celle-ci voit dans la morale un moyen spirituel — d'où son caractère sacrificiel — alors que pour les Grecs, comme pour la plupart des Orientaux, l'équilibre moral est spirituellement une base et non un moyen.

chutes qui font la diversité descendante du monde ; l'Etre émané — le Principe créateur ou démiurgique — produit indirectement la privation, non en tant qu'il est Etre, mais au contraire en tant que, sorti de l'Etre absolu ou du Sur-Etre, il se limite et assume ainsi un aspect de moindre réalité.

Origène envisage avant tout le mal moral, dont les maux naturels dans tous les ordres sont d'ailleurs les conséquences ; car l'homme a entraîné tous les règnes de la nature dans sa chute. Aussi Origène voit-il la source du mal dans le mauvais usage du libre arbitre : celui-ci a été donné à l'homme parce que, sans la liberté, l'homme aurait été immuable comme Dieu. On peut objecter que Dieu possède la liberté avant l'homme et mieux que l'homme, mais n'en fait pas un mauvais usage ; si l'homme abuse de ce don, c'est que sa nature n'y est pas pleinement proportionnée, et c'est que la cause du mal n'est pas la liberté mais la corruptibilité. L'argument d'Origène a néanmoins le mérite de montrer, bien qu'il le fasse par un détour, que la création implique par nécessité métaphysique l'imperfection ; la possibilité d'un choix entre la Substance et l'accident, ou entre le Réel et l'illusoire, fait fonction ici de moteur dans la descente cosmogonique.

Selon saint Thomas, le mal résulte de la diversité des créatures et de la gradation de leurs qualités, la compensation du mal étant l'Ordre total en vue duquel il est toléré ; le mal physique est la privation d'Etre par rapport à la substance des créatures ; le mal moral est cette même privation par rapport à leur activité. Pour échapper au dualisme manichéen, qui ruine la notion du Bien suprême, saint Thomas conclut que le mal n'a pas de cause dans l'Etre — en fait le mal n'y trouve pas sa cause directe — et qu'il s'attache simplement au bien en le privant de telle qualité ; le mal n'« est » pas, mais il « existe », ou autrement dit, il est un mal tandis que son existence est un bien par rapport à — et en fonction de — la totalité universelle. En nous référant à une formule augustinienne déjà mentionnée, nous pourrions ajouter que la cause du mal — mais non en tant que mal — est le besoin inné du Bien de se communiquer,

car c'est ce besoin qui produit le monde, et c'est cette production — ou ce déploiement d'Etre — qui exige la différenciation tant verticale qu'horizontale ; or la différenciation entraîne des modes de privation d'Etre, donc de ce que nous sommes en droit d'appeler le mal.

⁂

Que nous parlions de « matière », de « chair » ou de « liberté » mal utilisée, ce dont il s'agit toujours, au point de vue de la cause ultime, c'est la Possibilité, qui est la *Shakti* ou la Puissance d'*Atmâ* et qui coïncide avec la Relativité et par là même avec le processus à la fois cosmogonique et individualisant. « Le péché, c'est l'égo », prêchent certains idéalistes hindouisants, ce qui du reste les dispense de tout discernement objectif et de toute option incommode ; or l'égo comme tel dérive du divin Soi, et il en dérive non seulement directement et par participation et par analogie, mais aussi d'une manière indirecte et par séparation et inversion ; c'est sous ce dernier rapport qu'il manifeste le péché ou le mal, ou le luciférisme si l'on veut. A part cet aspect, l'égo est aussi innocent que la matière, ou la chair, ou le plaisir dans leur pureté existentielle et virtuellement spirituelle, comme le prouve le fait que la sainteté n'exclut pas nécessairement ces éléments.

Si l'homme est l'ouvrage d'un Principe souverainement bon, s'est demandé plus d'un philosophe, pourquoi est-il exposé au mal ? Mais précisément : il est l'ouvrage, non le Principe ; n'étant pas le Principe, qui seul est bon, il ne peut ni être ni subir le seul bien ; il est un bien en manifestant le Principe, mais il n'est pas un bien en s'en séparant. Eve est un aspect d'Adam ; la chute occasionnée par Eve l'est également. En un certain sens, la fonction du mal, dans le monde, est de rappeler que « Dieu seul est bon » ; sans quoi le monde serait Dieu, ce qui revient à dire qu'il ne serait pas ; or ceci est contraire à la nature du Principe qui, étant l'Infini, tend à se manifester dans une inépuisable diversité, ou qui, étant le Bien, tend à se communiquer à un « autre que Lui-même ». Il est du reste naïf d'admettre que tout serait parfait

si l'homme ne souffrait plus et s'il ne commettait plus de crimes, car l'homme moyen de l'« âge sombre », même si son comportement moral est correct, est loin de représenter un pur bien, et sa manière d'envisager et le mal et le bien est au niveau de sa déchéance, c'est-à-dire que cela est sans rapport avec les intérêts ultimes de l'homme.

Un point qui semble avoir été négligé dans la plupart des théodicées, c'est l'extrême limitation du mal proprement dit dans l'espace et le temps quand on les envisage dans toute leur étendue, et à plus forte raison dans l'Existence totale ; il est vrai que les auteurs de ces doctrines ne demandent pas si le mal est grand ou petit, ils constatent simplement qu'il existe, mais c'est pour cette raison même qu'ils donnent trop l'impression d'établir une sorte de symétrie entre le bien et le mal, alors qu'en réalité il n'y a aucune commune mesure entre eux, dans les cycles cosmiques pas plus que dans l'univers total. Il faut reconnaître que les eschatologies, aryennes aussi bien que sémitiques, ont une part de responsabilité dans cette impression de symétrie, mais c'est parce qu'elles sont disposées en vue de l'état actuel de l'homme terrestre et non parce qu'elles rendraient compte des proportions globales des choses.

On a voulu voir dans la théodicée un « optimisme », ce qui est méconnaître totalement son point de vue, lequel est essentiellement objectif. Car l'optimisme, selon l'emploi courant du terme, est affaire de subjectivité et non d'objectivité ; son erreur, c'est de nier un mal qui existe réellement, comme inversement le pessimisme se trompe, non en constatant un mal, mais en niant un bien réel.

⁂

La Puissance de propulsion cosmogonique donne lieu, au contact de certains plans cosmiques qu'elle déploie elle-même, à ce principe à la fois privatif et subversif que nous appelons le mal ; c'est cet aboutissement qui, dans l'esprit des gnostiques, a rejailli sur la Puissance créatrice même et les a amenés à attribuer au démiurge de Platon une signification négative et quasi maléfique, semblable à celle que

revêt Ahriman dans le Mazdéisme. Si le Christianisme de son côté voit en Lucifer un ange déchu, c'est parce qu'il se réfère à la Puissance de propulsion qui devient ténébreuse dès son entrée dans l'état animique ; et si l'Islam au contraire spécifie que le diable, Iblîs, est un djinn et non un ange, donc un être créé de feu et non de lumière, — le Koran y insiste, — c'est parce que la Puissance propulsive ne devient négative et subversive qu'à partir de son entrée dans la substance animique ou subtile, en sorte qu'il n'y a pas lieu de tenir compte, dans la définition du *Princeps hujus mundi,* des antécédents cosmiques supérieurs.

Si la Puissance divine d'attraction se personnifie au contact de l'homme, la Puissance propulsive pervertie en fait autant ; qu'elle est impersonnelle en soi ne l'empêche aucunement de devenir personnelle dans ses rapports avec le monde humain. Cette personnification de la puissance maléfique a amené certains, dans l'Islam aussi bien que dans le Christianisme, non seulement à voir dans le diable un individu quasi humain, mais même à envisager sa réintégration finale dans la divine Clémence ; si cette opinion est irrecevable sous cette forme anthropomorphiste, elle n'en a pas moins une portée métaphysique en ce sens qu'elle se réfère en dernière analyse à l'apocatastase : le mal sera résorbé dans sa substance originelle et neutre, le feu et les ténèbres se transmueront en lumière.

Résumons-nous : la Liberté divine signifie que Dieu est libre de ne pas créer tel monde ; elle ne saurait signifier qu'il est libre de ne pas créer du tout. C'est dire que la divine Liberté — celle de l'Etre (*Brahma saguna,* « qualifié ») — s'exerce sur les modes et les formes de la Manifestation universelle et non sur les principes immuables de celle-ci ; Dieu est libre — et il a la puissance — de supprimer tel mal, mais non le mal comme tel (4), étant donné que le mal en soi est une rançon nécessaire de la Manifestation totalement déployée, et que ce déploiement — comme la Manifestation elle-même — résulte nécessairement de l'Infinité de l'Essence divine. Or pour l'Essence, la question de la Manifestation, et à plus forte raison celle du mal, ne saurait se poser ; au regard de l'éternel Eveil de l'Absolu, le Rêve universel n'a jamais été (5), parce que l'accident, quelle que soit sa qualité, ne peut jamais rien ajouter à la Substance. Mais on peut faire valoir aussi que l'accident n'est rien d'autre que la Substance, ou qu'il participe à la réalité de celle-ci ; ou encore, qu'il possède toute la réalité qui correspond à sa nature ou à sa possibilité.

(4) Le Christ a guéri des malades, mais il n'a pas aboli la maladie, et il a démontré ou illustré ainsi la doctrine dont nous venons de donner un aperçu.

***

Il va sans dire que l'argumentation métaphysique, fût-elle la meilleure possible, ne saurait nous convaincre s'il n'y avait pas en nous-mêmes une trace de ce qu'elle est censée nous communiquer, ou si la certitude qu'elle a pour but de réveiller en nous n'était pas déjà contenue dans la substance même de notre esprit ; cette certitude est virtuelle chez les uns et simplement potentielle et inopérante chez les autres. Il est en tout cas impossible qu'une argumentation qui concerne l'Invisible et le Transcendant puisse convaincre n'importe qui, à la manière d'une démonstration dont toutes les données sont sensoriellement ou mathématiquement vérifiables.

L'erreur classique des rationalistes à l'égard des démonstrations métaphysiques, c'est de croire que le métaphysicien admet sa thèse en fonction des arguments qu'il présente, que cette thèse est par conséquent une simple conclusion et qu'elle s'effondre dès qu'on dénonce les points faibles qu'on s'ingénie à découvrir, ce qui est toujours facile puisque les données de la démonstration échappent à l'expérience courante ; en réalité — nous l'avons dit plus d'une fois — les arguments métaphysiques ne sont pas les

(5) Et c'est pour cela que le Rêve, non seulement se déploie, mais aussi se résorbe ; son déploiement manifeste sa participation à l'Essence, tandis que sa résorption manifeste au contraire son caractère illusoire au regard de l'Absolu.

causes de la certitude, ils en sont les effets ; c'est-à-dire que la certitude dont il s'agit, tout en étant un phénomène subjectif, est faite d'objectivité puisqu'elle est entièrement fonction d'une Réalité qui est indépendante de notre esprit.

En ce qui concerne la théodicée, il importe de savoir que l'Intellect perçoit le Bien universel ou divin *a priori*, c'est-à-dire qu'il le perçoit éventuellement avant de comprendre — ou de vouloir comprendre — la nature du mal ; et si le métaphysicien contemplatif peut éventuellement négliger la doctrine du mal, c'est précisément parce qu'il est certain par avance, et d'une manière inconditionnelle et en quelque sorte primordiale, de l'infinie primauté du Bien, sous les trois aspects « pur Etre », « pur Esprit », « pure Béatitude » (6). La théodicée pourra avoir pour lui la fonction secondaire d'un « apaisement du cœur », comme diraient les soufis ; elle ne saurait jouer pour lui le rôle d'une preuve *sine qua non*.

Le *credo ut intelligam* de saint Anselme signifie que la foi est une anticipation, par tout notre être et non par la seule raison, de la certitude quintessentielle dont nous venons de parler ; anticipant cette intellection, la foi y participe déjà sans qu'il soit toujours possible de déterminer où finit la foi au sens élémentaire du terme, et où commence la connaissance directe. C'est là aussi un des sens de la bénédiction de « ceux qui n'ont point vu et qui auront cru » ; mais cette parole, grâce à son caractère sacré, s'applique à tous les niveaux et englobe par conséquent celui de la gnose, car en effet, « croire » n'est pas seulement admettre volitivement et émotivement, c'est aussi, sur le plan même de la certitude plénière et intellective, tirer les conséquences de ce qu'on sait, c'est donc savoir « comme si on voyait » et avec la conscience d'être vu par Celui que nous ne voyons pas (7) ; en ce sens, la foi est plus que la

(6) Qui dit « Etre », dit « Esprit » et « Béatitude » ; et rappelons que cette dernière coïncide avec la « Bonté », la « Beauté » et la « Miséricorde ».

(7) On reconnaîtra ici le célèbre *hadîth qudsî* que nous avons cité plus d'une fois. L'intelligence mutilée, privre de son complément volitif ou moral, est une conséquence de la

simple compréhension, ou si l'on préfère, elle en est la dimension d'ampleur ou de déploiement, celle qui rend opérative — avec ses concomitances de détachement et de générosité — une conscience *a priori* simplement spéculative, bien que suffisante sans doute sur le plan des concepts. Et ceci nous permet de faire remarquer que bien des précisions doctrinales — du genre des théodicées — perdent beaucoup de leur importance, pratiquement et subjectivement, au regard de l'intuition de l'Essence, laquelle permet de mettre entre parenthèses des questions dont on ne possède que la réponse virtuelle, c'est-à-dire dont on possède la solution non en détail, mais en principe ; car ceux qui, sans évidemment pouvoir ignorer l'existence du mal, savent que Dieu est souverainement bon, savent par là même que le mal ne peut avoir le dernier mot et qu'il a une cause forcément compatible avec la divine Bonté (8), même s'ils ignorent quelle est cette cause. Quelles que puissent être nos connaissances ou ignorances doctrinales, le meilleur moyen de saisir les limites métaphysiques du mal, c'est de vaincre celui-ci en nous-mêmes, ce qui précisément n'est possible que sur la base de l'intuition de la divine Essence, laquelle coïncide avec l'infini Bien.

***

Celui qui a l'intuition de l'Absolu, laquelle ne résoud pas dialectiquement le problème du mal mais le met entre parenthèses en lui enlevant tout poison,

chute ; objectivement, l'intellection se suffit à elle-même, mais nous sommes des sujets ou des microcosmes et devons par conséquent nous adapter intégralement à notre connaissance objective, sous peine de perdition, car « toute maison divisée contre elle-même périra ».

(8) Au sens du terme sanscrit *ânanda*, « consistant en Béatitude » ; celle-ci a pour effet, sur le plan des créatures, ce que nous appelons humainement la bonté. Quand les bouddhistes disent qu'il y a au centre de chaque grain de sable un Bouddha, ils entendent que le monde, le *Samsâra*, est en quelque sorte tissé de Béatitude, de *Nirvâna*, ce qui leur permet également d'affirmer que le *Samsâra*, n'est rien d'autre que le *Nirvâna* ; celui-ci apparaît dans ce cas comme la Substance des *dharmas*, des accidents.

— celui qui a cette intuition est doué *ipso facto* du sens des rapports entre la Substance et les accidents, si bien qu'il ne peut voir ceux-ci en dehors de celle-là. Un accident, c'est-à-dire un phénomène ou un être quel qu'il soit, est bon dans la mesure où il manifeste la Substance, ou ce qui revient au même : dans la mesure où il manifeste la résorption de l'accidentel dans la Substance. Et un phénomne est au contraire mauvais — à un titre quelconque — dans la mesure où il manifeste la séparation de l'accidentel d'avec la Substance, ce qui revient à dire qu'il tend à manifester l'absence de cette dernière, mais sans pouvoir y parvenir tout à fait, car l'existence témoigne de la Substance.

Dieu et le monde : la Substance et les accidents ; ou l'Essence et les formes. L'accident, ou la forme, manifeste la Substance, ou l'Essence (9), et en proclame la gloire ; le mal est la rançon de l'accidentalité, en tant que celle-ci est séparative et privative, non en tant qu'elle est participative et communicative. La connaissance de la Substance immanente est la victoire sur les accidents de l'âme, — donc sur l'accidentalité privative en soi puisqu'il y a analogie entre le microcosme et le macrocosme, — et elle est par là même la meilleure des théodicées.

Frithjof SCHUON.

(9) Dans le rapport de l'« accident » à la « Substance », on peut discerner une sorte de continuité, tandis que le rapport de la « forme » à l'« Essence » se conçoit plutôt comme discontinu ; le premier rapport se réfère plus particulièrement, mais sans exclusivité, à l'Infini et au Féminin, tandis que le second rapport évoque l'Absolu et le Masculin. Selon le premier rapport, il y a résorption, et selon le second, extinction ; ou encore, selon le premier rapport, l'âme rencontre la Substance en traversant, mais sans concupiscence, l'accident-symbole, tandis que selon le second rapport elle renonce, mais sans amertume, à l'accident-illusion. Tout ceci est une question d'accentuation, car en fait, les notions d'« Essence » et de « Substance », ou de « forme » et d'« accident », sont largement interchangeables.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

6. *Le Chevalier au Lion*

(*suite*) (*)

Quelle est la signification de cette fontaine ? Son site est une image fort nette du Centre du monde ; elle représente l'influence spirituelle qui en émane ; l'arbre, le plus beau des pins qui jamais crût sur terre, est une figure de l'Arbre de Vie (36). L'émeraude est tout à fait remarquable, parce qu'elle s'identifie sans doute à celle que Wolfram d'Eschenbach assimile au Graal. On voit donc que, loin d'être une innovation du poète allemand, cette pierre se rencontre déjà chez Chrétien ; et de même que le Graal contient la nourriture ou le breuvage d'immortalité, l'émeraude permet à l'eau de la Fontaine de Vie de s'écouler vers les quatre horizons, que désignent sur la pierre quatre rubis. Cette émeraude n'est pas non plus sans rapport avec la « pierre tombée du ciel », ou la pierre de foudre, puisque, arrosée avec l'eau du bassin, elle produit un violent orage. Dans le cas présent, que veut dire cet orage ? Apparemment, il évoque le caractère redoutable que peut revêtir l'influence spirituelle lorsqu'elle est imprudemment suscitée, en même temps que son « épée flamboyante » rappelle l'interdiction du Paradis terrestre aux hommes déchus. Le symbolisme du site s'étend même au-delà du domaine édénique, car si le pin représente l'Arbre du Monde, les oiseaux au chant merveilleux qui s'y posent figurent les états informels de la mani-

(*) Voir *E.T.* nov-déc. 1973.

(36) C'est à dessein que le Moyen-Age a fait de l'Arbre de Vie un pin : les arbres à feuilles persistantes symbolisent en effet l'immortalité.

festation. On peut ajouter qu'il y a là une allusion à peu près certaine à « l'Harmonie des Sphères ».

Après Calogrenant, Yvain s'engage dans l'aventure. Le roi Arthur, quant à lui, compte bien également se rendre à la fontaine, mais elle n'a pas pour lui de secrets : il ira la veille de la Saint-Jean, pour passer la nuit en cet endroit qui est la Porte du Ciel. Et il pourra parvenir jusqu'au domaine attenant à la fontaine sans livrer le moindre combat.

Yvain part secrètement, arrive sur les lieux, provoque la tempête. Il triomphe du gardien de la fontaine, lequel va mourir en son château où Yvain le poursuit. Ce dernier y pénètre par une porte très étroite, et le voici prisonnier. Mais grâce à l'aide que lui apporte Lunette, la suivante de la châtelaine, et grâce aussi à un anneau qui le rend invisible, il échappe à toute recherche. L'habileté et la ruse de Lunette lui permettent même d'épouser la veuve de sa victime, la dame de Landuc. Ce développement quelque peu romanesque cadre assez mal, il faut bien le dire, avec la première partie du récit, et ne provient peut-être pas de la légende primitive.

En tout cas, l'aventure pourrait prendre fin ici. Yvain n'est-il pas désormais le Maître de la Fontaine ? En apparence, il l'est : lorsqu'Arthur arrive, il la défend, non contre le roi, ce qui est inutile (37), mais contre Ké, qui joue ici le rôle du chevalier indigne. Ké mis hors d'état de nuire, Arthur se rend au château, où il est chaleureusement accueilli : « Bienvenu soit le roi, seigneur des rois et des seigneurs du monde ! » C'est vraiment l'accueil d'un souverain dont les prérogatives dépassent celles d'un simple chef temporel. Gauvain est aussi fort bien reçu, lui « par qui la chevalerie est toute enluminée comme soleil la matinée ».

En fait, bien qu'il soit « le plus noble et le plus beau que fût de la race d'Abel », Yvain ne semble pas être parvenu au degré nécessaire pour remplir la fonction de Gardien de la Fontaine. Il lui faut encore repartir et subir une série d'épreuves. Comme

(37) Arthur verse également de l'eau sur la pierre, mais il ne se produit pas de tempête : il est dit simplement qu'il « plut d'une pluie très lourde ».

Tristan, il doit en particulier passer par une phase de folie, et vivre à l'état sauvage ; mais il est guéri grâce à un onguent préparé par « la fée Morgue ». C'est alors qu'intervient l'épisode de la lutte du lion et du serpent. Que cet épisode soit symbolique, c'est évident, car les lions n'étaient pas bien nombreux à cette époque dans les forêts d'Armorique, non plus d'ailleurs que les serpents de la taille de celui qui se présente ici. Le combat figure donc celui des deux tendances opposées dont le bien et le mal sont les manifestations dans l'ordre moral. « Messire Yvain ne regarda longtemps cette merveille. En lui-même, il se demanda lequel des deux il aiderait. Il se décida pour le lion, pensant qu'on ne doit faire du mal qu'à bête vénimeuse et félonne. »Yvain a pris sans tarder le parti du lion, et, désormais, l'animal ne le quittera plus, l'aidant dans les combats et lui permettant de toujours triompher. Cette prise de position du chevalier pour la tendance lumineuse et noble de l'être que représente l'animal « solaire », pour la connaissance et pour la grâce, va favoriser son retour vers la fontaine. Là, il retrouve son amie Lunette prisonnière, accusée de trahison et condamnée à être brûlée vive à cause de lui. Il la libère en l'emportant sur ses trois accusateurs, et par là, il se libère lui-même, il écarte les derniers obstacles qui le séparaient de sa Dame. Certes, pour parfaire la queste, quelques combats sont encore nécessaires : il tuera un géant, il amplifiera son action en délivrant trois cents pucelles retenues en servitude (38). Mais, après une ultime bataille contre Gauvain, parvenu au faîte de la Chevalerie, il recouvrera son épouse et deviendra vraiment, d'une manière définitive, le Maître de la Fontaine. « Messire Yvain a trouvé enfin sa paix, conclut Chrétien, le voici venu à bon port. »

7. *Perceval ou le Conte du Graal*

Le *Conte du Graal* fut composé à la demande de Philippe de Flandre et d'après un « livre » fourni

(38) Le château de Pesme Aventure, où il accomplit cet exploit, est aussi sans doute une forme revêtue par l'Autre Monde. Il y a, là encore, une allusion à la descente aux Enfers qui doit précéder l'accession au Paradis terrestre, figuré ici par la Fontaine.

par celui-ci, tout comme le *Chevalier à la Charette* avait été écrit sur l'ordre de Marie de Champagne. Bien que la mort ait empêché Chrétien de le terminer, il constitue sans nul doute le couronnement de son œuvre. Toutefois, ce n'est pas un conte à part, « mystique », tandis que les autres seraient simplement « courtois ». Ce que l'on peut en dire, c'est que son symbolisme est plus direct, que son caractère de spiritualité est plus tangible, surtout en ce qui concerne les aventures de Perceval. Mais en fait, on voit, du premier au dernier roman, se développer d'une manière de plus en plus précise, un thème unique, celui de la queste. Ce qui est recherché, c'est toujours la même chose, car c'est la seule chose nécessaire ; mais les symboles qui la désignent ont tendance à se faire plus clairs. Après le Jardin, après la Fontaine, voici le Graal, qui est la figure assurée de la Présence divine et de la Connaissance divine. Après les questes d'Erec, de Lancelot, d'Yvain, voici celles de Perceval et de Gauvain.

Le cas de Perceval est particulièrement remarquable. Certes, il n'a pas les qualifications parfaites qui seront celles de Galaad, mais il est « disponible » : son ignorance est complète. On le voit donc partir de rien pour tendre à la connaissance totale. Sa carrière chevaleresque, c'est-à-dire initiatique, est fulgurante. C'est à desesin qu'il est représenté, non seulement comme ignorant, mais aussi comme simple et naïf. Ce garçon en apparence un peu *nice* — Il ignore jusqu'à son propre nom — est en fait un pur, fortement réceptif aux influences qui vont se manifester autour de lui. En même temps, il montrera très vite une assurance, un esprit de décision qui le feront s'engager tout d'une pièce et sans retour dans la voie. Il est de ceux qui mettent la main à la charrue et ne regardent pas en arrière. L'alliance de ces deux vertus font de lui un chevalier hors du commun.

Sa vocation est soudaine. Dans la Forêt sauvage — la *selva oscura* — où il vit complètement isolé avec sa mère (37), il lui suffit de voir passer quelques com-

(37) Le thème de l'enfance cachée — c'est-à-dire, en somme, non altérée — que l'on retrouve dans l'histoire d'Achille, est ici d'origine celtique : il apparaît déjà chez Prydery, et même, dans certains textes, chez Arthur.

pagnons de la Table Ronde pour qu'il se décide à partir sur le champ vers la cour du roi Arthur.Il ne craint pas d'abandonner sa mère, ce qui lui sera imputé à péché, bien qu'il s'en tienne en apparence à l'injonction évangélique. D'ailleurs, si ses progrès sont rapides, ils n'en sont pas moins semés d'erreurs. Manifestement, il veut aller trop vite, et sans guides compétents. Ce sont là fautes de jeunesse. Certes, il suit les conseils que lui a donnés sa mère, mais d'une manière maladroite qui lui attire bien des désagréments. Il arrive à la cour d'Arthur où il ne peut demeurer en raison des moqueries dont Keu, jouant toujours son rôle ambigu, l'accable, mais où, cependant, sa vertu latente est déjà soupçonnée. Une pucelle lui fait cette prédiction : « Valet, si tu vis longuement, je pense et je crois en mon cœur qu'en tout le monde il n'y aura et l'on ne saura trouver meilleur chevalier que toi ; ainsi je le pense et le crois » (38). Elle rit, et le fou, quant à lui, qui fait un peu fonction de devin, laisse entendre que Perceval est « celui qui de chevalerie aura toute seigneurie ». Aussitôt, du reste, Perceval accomplit un exploit significatif. Il abat le Chevalier Vermeil, qui vient de dérober la coupe du roi et d'offenser la reine Guenièvre. Qui est ce mystérieux Chevalier Vermeil ? Assurément, un émissaire de l'Autre Monde, en tant que Royaume des Ténèbres. Et la coupe d'Arthur dont il s'empare est déjà une préfiguration du Graal. Perceval, bien qu'il soit pratiquement sans armes et sans expérience, triomphe de cet être maléfique, et renvoie la coupe au roi. Cette victoire symbolique laisse présager la grande victoire finale. Et Perceval revêt l'armure du vaincu, dont la couleur rouge n'évoque plus désormais le feu de l'Enfer, mais celui de l'Amour et de l'Esprit-Saint.

Maintenant, voici Perceval, ou plutôt le valet gallois qui ignore son nom, chez le prud'homme Gornemans, qui va lui apprendre l'usage des armes, et le faire chevalier. Etape essentielle pour le héros, qui peut à présent commencer sa queste. « Le prud'homme prend alors l'épée, la lui ceint, l'embrasse et lui dit qu'avec l'épée il lui a conféré l'Ordre le plus

(38) Les citations sont faites d'après la transcription de S. Hannedouche.

haut que Dieu ait créé. C'est l'Ordre de Chevalerie qui doit être sans vilenie ». Gornemans lui donne de sages avis dont il ne fera pas toujours bon usage.

Le nouveau chevalier va sans tarder mener à bien une entreprise dont il est bien possible qu'elle soit déjà, elle aussi, en rapport avec la question du Graal, bien que cela n'apparaisse pas à première vue. En effet, il libère Blanchefleur, la nièce du prud'homme Gornemans, assiégée dans son château ; il envoie au roi Arthur les chefs des assiégeants, qu'il a vaincus en combat singulier, et il leur fait élargir tous les prisonniers qu'ils détenaient. On peut remarquer que Blanchefleur, c'est la rose, ou le lis, la Fleur du Centre, la fleur pure dont le calice évoque la coupe sainte. Sa libération — analogue à celle de la reine Guenièvre par Lancelot — préfigure donc le rétablissement du rayonnement du Graal dont Perceval est chargé ; du reste, il est probable que, dans l'esprit de Chrétien, Blanchefleur était destinée à épouser Perceval ou à devenir la reine du Graal.

Tout de suite, sans transition, le chevalier est mis en présence de ce dernier. A-t-il voulu aller trop vite en besogne ? Manifestement, il n'est pas prêt. Mais peut-être ne s'agit-il là que d'une vision fugitive — en énigme et dans un miroir — destinée à l'engager dans la voie ? Déjà, lorsqu'il rencontre le Roi-Pêcheur, un doute l'assaille. Le Roi-Pêcheur lui a dit que, du haut d'un rocher voisin, il pourrait apercevoir sa demeure au fond d'un val. Il regarde et ne voit rien. Son œil n'est pas encore fait aux merveilles. Il doute de la parole du Roi. Et pourtant, voici que se dévoile un château magnifique : « Alors, il voit, près de lui, en un val, surgir le sommet d'une tour. Jusqu'à Beyrouth on ne trouverait tour si belle ni si bien assise. Elle était carrée, bâtie en pierre bise et flanquée de deux tourelles. » Dans quelle mesure le château existe-t-il ? Plus tard, quand Perceval en sortira, sa cousine lui dira : « Je m'étonne grandement de ce que je vois, car l'on pourrait, si Dieu me garde, chevaucher quarante lieues tout droit par ce sentier dont vous venez, sans qu'un logis y fût trouvé qui fût bon et loyal et sain ». En fait, il n'existe pas pour tous les hommes, mais seulement pour ceux qui sont

dignes de le voir : il est bâti hors de l'espace ordinaire, subsiste hors du temps commun, et ne peut être aperçu que par l'œil du cœur (39). Et le Roi-Pêcheur, qui est le Maître du Graal, ou en tout cas le fils de ce dernier, et ne peut plus se déplacer tant il est « méhaignié », est la figure du contemplatif, dont l'action sur le monde est paralysée par l'hostilité de celui-ci. Ce pêcheur d'hommes connaît les dispositions de Perceval ; il lui remet une épée étonnement belle, mais bien fragile : elle se brisera au premier coup qu'en donnera le chevalier. C'est qu'elle aussi est symbolique ; Perceval devra désormais s'exercer au combat spirituel plutôt qu'au combat temporel. Et, presque aussitôt, il a le privilège d'assister à la procession du Graal : « La clarté était aussi vive que si toutes les chandelles de l'hôtel y étaient allumées. Tandis qu'ils parlaient de choses et d'autres, un valet sortit d'une chambre, tenant une lance toute blanche par le milieu ; il passe entre le feu et ceux qui étaient assis sur le lit. Et tous ceux qui sont là voient la lance blanche et le fer blanc ; de la pointe du fer une goutte de sang perlait et, jusqu'à la main du valet, cette goutte vermeille coulait. Le valet voit cette merveille, qui se passait la nuit venue, mais se retient de demander comment cette chose advenait, car il lui souvenait du conseil de celui qui l'avait fait chevalier et lui avait enseigné que de trop parler se gardât. Il craint que s'il le demande on le tienne à vilenie ; c'est pourquoi rien ne demanda. Alors deux autres valets vinrent qui en leurs mains tenaient chandeliers d'or fin et niellé. Ces valets étaient très beaux ; en chaque chandelier brûlaient dix chandelles à tout le moins. Un Graal, entre ses deux mains, tenait une demoiselle belle et gente et bien parée qui venait avec les valets. Quand elle fut entrée avec le Graal, un si grand éclat illumina la salle que les chandelles perdirent leur clarté comme font les étoiles quand se lève le soleil ou la lune. Après elle, en vint une autre qui portait un tailloir d'argent. Le Graal qui allait devant était

(39) On a remarqué que la salle où le Roi-Pêcheur reçoit Perceval rappelle moins un château médiéval que le palais royal de Tara en Irlande (lequel est également un substitut du Centre du Monde) et la salle des banquets présidés par les dieux de l'Autre Monde.

de fin or pur ; il était orné de pierres précieuses de toutes sortes, des plus riches et des plus chères qui soient en mer ou en terre. Elles passaient en beauté toutes les autres pierres, sans le moindre doute ». Le Graal passe et repasse tout au long du repas qui se déroule, comme si lui-même était le dispensateur des abondantes et savoureuses nourritures que l'on y sert (40).

Mais les yeux du chevalier gallois ne sont pas ouverts ; son cœur est encore dur. La clarté surnaturelle — celle même de la Présence divine, qui illuminera la Jérusalem céleste — répandue par le Vase sacré, la blancheur de la Lance, évoquant elle aussi le Rayon solaire, la Rosée céleste qui en sourd, il voit tout cela comme dans un rêve, sans en saisir le caractère transcendant. Peut-être ne s'agit-il, pour cette fois, que de l'inciter à entrer dans la chevalerie du Graal, cette élite parmi l'élite que constitue déjà l'ordre de la Table Ronde. Il est poussé vers le désir de la connaissance. Il devrait s'y engager hardiment en interrogeant le Roi-Pêcheur, mais il ne peut s'y résoudre.

On remarquera que les questions qu'il doit poser sont assez banales : il doit demander pourquoi la lance saigne, et à qui l'on sert de ce Graal ; questions un peu à côté de celles qui paraissent fondamentales : quelles sont les origines, le « senefiances » et les effets réels de la Lance, du Graal et son contenu. C'est peut-être justement parce que, pour l'instant, ces questions ne doivent pas être abordées qu'elles sont remplacées par d'autres moins essentielles. Lorsque Perceval sera vraiment chevalier du Graal, il pourra pénétrer le sens profond de celui-ci.

Et pourtant, il lui est amèrement reproché de n'avoir pas posé ces questions, c'est-à-dire de ne s'être pas résolument engagé dans la Queste. Il en est blâmé

(40) Que, selon ses origines celtiques, le Graal soit une corne d'abondance, ou un plat procurant toutes les nourritures désirables, mais avant tout la nourriture d'immortalité, est assuré. Il était donc normal que, au cours du processus qui, dans les romans arthuriens, intègre progressivement les données de la tradition celtique à la tradition chrétienne, il devienne peu à peu le vaisseau de la Cène dispensant une nourriture eucharistique.

par sa cousine qu'il rencontre le jour même où il quitte le château du Roi-Pêcheur devenu désert et muet. Or, cette jeune fille semble bien, quant à elle, être au fait des mystères du Graal, et il est possible qu'il y ait encore, dans cet épisode, une allusion aux organisations initiatiques féminines de l'époque de Chrétien. On peut même dire qu'elle joue, vis-à-vis de Perceval, un certain rôle d'instructrice (41). Et l'on notera que c'est à ce moment que le héros se remémore son nom : « Celui qui son nom ne savait, devine et dit qu'il a nom : Perceval le Gallois ; il ne sait s'il dit vrai ou non, mais il dit vrai et ne le sait » (42). Or, comme sa mère le lui avait dit : « Par le nom on connaît l'homme ». Perceval commence donc à se connaître lui-même, à prendre conscience de sa personnalité véritable. Peut-être la doctrine de *nosce teipsum* de Saint Bernard perce-t-elle ici. Cependant, la jeune fille le blâme ouvertement : « Ha ! malheureux Perceval, quelle male aventure de n'avoir rien demandé. Tu aurais guéri le bon roi qui est infirme ; il eût aussitôt regagné l'usage de ses membres et la maîtrise de sa terre, et grand bien t'en fût advenu ». Comment ces seules questions eussent-elles pu guérir le Roi-Pêcheur, et provoquer un tel miracle ? On peut estimer que si Perceval était entré de plain-pied dans la voie du Graal, son cheminement aurait pu être foudroyant. Le domaine du Graal, figure du Centre du Monde, du Royaume du Milieu, qui était alors frappé de stérilité parce que l'influence spirituelle ne pouvait plus s'y exercer en raison de l'ambiance hostile qui l'enveloppait, aurait alors été restauré dans son état premier, et le roi n'aurait plus été atteint de cette « paralysie » qui l'empêchait d'agir. Mais les temps n'étaient pas arrivés. Plus tard, une autre

(41) Remarquons qu'au cours de son enseignement, elle lui pose des questions au sujet du Graal, et qu'il y répond parfaitement.

(42) L'équivalent gallois de Perceval, Peredur, signifierait : « Celui qui cherche la coupe », et ce nom serait parfaitement approprié. Il est vrai que, dans le conte de *Peredur, fils d'Erfrawg*, l'un des trois romans des *Mabinogion*, le Graal n'apparaît pas : il est remplacé, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, par une tête ; il a pu y avoir là une substitution dont le sens demeure obscur.

messagère du Graal viendra encore spécialement à la cour d'Arthur pour faire des reproches à Perceval. Elle aura une apparence particulièrement laide, sans doute pour inspirer au chevalier le sentiment de la laideur de sa conduite : « Honni soit qui te salue et qui te souhaite du bien, toi qui ne reçus Fortune quand tu la rencontras... Vraiment bien malheureux est qui voit si belle occasion passer que nulle mieux ne convient, et qui attend que plus belle encore s'offre à lui... Et sais-tu ce qu'il adviendra du roi qui ne tiendra pas sa terre et ne sera guéri de ses plaies ? Dames en perdront leurs maris et seront exilées de leurs terres ; et les pucelles vivront sans protection et resteront orphelines et maints chevaliers en mourront. Tous ces maux viendront par toi ». Il semble, en fait, que tous ces maux soient de nature spirituelle plutôt que temporelle.

Perceval aurait peut-être pu restaurer le royaume du Graal ; mais, s'il a manqué l'occasion, c'est qu'il devait en être ainsi. La leçon n'est pas perdue, il va se préparer à une nouvelle tentative. Le rôle de la demoiselle hideuse en tant qu'instigatrice à la queste est clair : elle propose toute une série d'objectifs aux chevaliers de la Table Ronde. Gauvain, Girflet, Kahedin s'élancent sur le champ. Mais, pour Perceval, son chemin est tout tracé : il jure « qu'il ne gîtera en un hôtel deux nuits de suite en toute sa vie et n'entendra nouvelles d'un passage dangereux qu'il n'aille le passer, ni d'un chevalier qui vaille mieux qu'un autre ou même que deux autres qu'il n'aille combattre contre lui, tant qu'il ne saura à qui l'on sert le Graal et qu'il n'aura trouvé la Lance qui saigne et la raison vraie pour laquelle elle saigne. Pour nulle peine il ne renoncera ». Son succès final est désormais assuré.

Déjà, il a commencé à réparer les torts qu'il avait faits. Déjà, il a brisé le bras de Keu le Sénéchal, réalisant la prophétie du fou d'Arthur, vengeant la suivante de la reine que Keu avait offensée, et empêchant ce perturbateur impénitent de nuire. Surtout, dans l'épisode du sang sur la neige, il a montré qu'il possédait une faculté de contemplation peu commune pour un homme d'armes. Un faucon a blessé une oie sauvage, et trois gouttes de sang sont tombées dans

la neige. Le blanc et le rouge, couleurs des Templiers, reviendront avec insistance dans la *Queste du Saint Graal*. Ici, elles rappellent à Perceval le visage de son amie Blanchefleur, et c'est l'occasion de se souvenir du rapport qui existe entre la Rosée céleste — qu'évoquent bien les gouttes de sang tombées du ciel — et la fleur qu'elle fait éclore. Mais il y a là sans doute également une allusion au sang rouge sur la lance blanche ; ce sang est identique à la Rosée céleste, puisqu'il n'est autre que celui du Sacrifice divin. Quant à la « blanche neige » sur laquelle il se répand, elle figure la pureté de la nature vierge, ou de l'âme vierge, sur laquelle peut s'exercer l'influence spirituelle (43). Il faut noter dès à présent que seul Gauvain comprend l'attitude de Perceval et le sens de sa contemplation. Dans ce roman, c'est lui qui est le plus proche du chevalier gallois.

Mais voici que Perceval passe par une sorte de désert, par une période de sécheresse qui peut être aussi une période de purification. Durant cinq ans, il tombe apparemment dans une impiété totale. Faut-il voir là un abandon de la voie initiatique ? Certainement pas, car « il ne cesse pour cela de faire œuvre de chevalerie ». Mais il s'en tient à une vie active qui n'est pas appuyée sur la spiritualité, et s'avère ainsi stérile. Puis, au terme de cette période, survient ce que l'on appelle généralement la « conversion » de Perceval, mais qui n'est en fait qu'un brusque réveil après un long assoupissement, une phase de connaissance succédant à une phase d'ignorance. Une ère spirituelle nouvelle, positive et profonde, cette fois, va commencer.

En effet, le Vendredi-saint — c'est là le jour du Saint Graal — Perceval va faire une rencontre providentielle et déterminante : celle d'un ermite, qui n'est autre que son oncle, et va devenir son maître et lui communiquer la forme de connaissance et d'initiation qui lui faisait défaut pour parvenir au terme

(43) L'oie sauvage et le faucon n'évoquent-ils pas le couple Hamsa-Garuda auquel ils correspondent peut-être dans la tradition celtique ? Dans *Le Morte d'Arthur*, Merlin se présente un jour au roi, déguisé en chasseur et tenant à la main trois oies sauvages.

de sa queste. Remarquons à ce propos que les chevaliers qui le renseignent juste auparavant ont marqué le chemin qu'il doit suivre pour atteindre l'ermitage à l'aide de *rameaux tressés* : « Sire, qui veut y aller doit prendre ce sentier tout droit d'où nous sommes venus nous-mêmes par les épais taillis du bois ; qu'il prenne seulement garde aux rameaux que nous tressâmes de nos mains quand nous y vînmes. Ce sont enseignes que nous fîmes pour que nul ne s'égarât de ceux qui vers le saint ermite vont ». Ces rameaux n'indiquent-ils pas, au milieu de la forêt sauvage, la voie initiatique qui mène à l'immortalité ?

Perceval se confesse à l'ermite. De quoi ? D'une seule chose : d'avoir vu la Lance et le Graal, et de n'avoir rien demandé à leur sujet. Sa confession semble avoir un caractère bien peu « moral », mais l'erreur fatale qu'il avoue est, selon lui, à l'origine de la dégradation de son état spirituel. Toutefois, remontant plus haut, l'ermite attribue le silence du chevalier dans le château du Roi-Pêcheur à la faute qu'il commit en abandonnant sa mère. Ne fait-il là que rappeler la nécessité d'observer les règles sociales les plus élémentaires ? Non sans doute ; la grande faiblesse de Perceval, dans cette affaire, c'est son ignorance. Sa mère, la *veuve dame*, était la sœur de l'ermite, et elle était aussi la tante du Roi-Pêcheur. Ce sont là des parentés d'ordre spirituel. En délaissant avec précipitation sa mère, Perceval a négligé la doctrine qu'elle eût pu lui enseigner. Encore une fois, il est parti trop vite et trop tôt, et son ignorance l'a égaré ; toutes les erreurs ultérieures viennent de là.

Mais l'ermite va tout remettre dans l'ordre. Qu'il soit un initié est certain. Il est un peu comme le « chapelain » du Graal. Et, sans plus tarder, il donne à son neveu une réponse à la seconde des questions qui auraient dû être posées : « Quand du Graal, tu ne sus à qui l'on en sert, c'est que tu devais avoir perdu le sens. Celui à qui l'on en sert est mon frère. Ta mère fut ma sœur et la sienne et le Riche Roi-Pêcheur est, je crois, le fils de ce Roi qui se fait servir de ce Graal. Mais ne crois pas qu'il ait brochet, lamproie ni saumon (44) ; une seule hostie on lui sert qu'en ce Graal on lui porte. Elle soutient sa vie et lui donne force tant le Graal est chose sainte. Il est esprit si pur que pour sa vie rien de plus ne convient que cette hostie qui lui vient dans le Graal ». Que faut-il penser de cette explication ? Elle se rattache directement à la doctrine chrétienne de l'Eucharistie : l'hostie consacrée est bien la nourriture d'immortalité, et elle s'identifie au corps et au sang du Christ. Mais il y a des faits qui montrent que cette Eucharistie ne doit pas être exactement semblable au sacrement ordinaire. Tout d'abord, le fait que, à côté de l'hostie qui se trouve dans le Graal, on peut voir *ouvertement* le sang du Christ sur la Lance ; ensuite, le fait que cette hostie semble surtout tenir sa vertu de son contact avec le Vase sacré ; et encore, le fait, que si la Lance est tenue par un valet, le Graal, lui, est porté par une « demoiselle » : un ciboire n'est, à cette époque du moins, normalement manipulé que par un clerc (45). N'y a-t-il pas là une allusion à une forme rituelle plus intérieure, forme liée à une organisation initiatique ayant eu des branches masculines et des branches féminines ? Le rôle que jouent, d'une manière générale, les femmes dans le roman tend à renforcer cette conjecture. Chez Wolfram, le « service du Graal » est accompli uniquement par des jeunes filles.

Voici d'ailleurs un autre élément fort important qui peut encore présenter quelque rapport avec une organisation de ce genre. Après avoir rappelé à Perceval ses devoirs quant à une pratique religieuse

(44) Ces poissons devaient être effectivement disposés dans le graal celtique. Il était aisé de passer de l'*Ichthys* chrétien au pain eucharistique, et inversement ; et il est curieux de noter qu'un poisson réapparaît dans la version pourtant fort chrétienne de Robert de Boron. De même, le Roi Pêcheur a pu être, sous la forme celtique, Bran, dieu marin, roi de l'Autre Monde, détenteur d'un chaudron merveilleux et d'une corne d'abondance. Or le Roi Pêcheur de R. de Boron se nomme Hébron ou Bron.

(45) On a parfois supposé que la jeune fille portant le Graal figurait l'Eglise qui est ainsi représentée dans une miniature de l'*Hortus Deliciarum*. Mais cette explication « allégorique » est ici difficilement soutenable.

stricte — c'est là la nécessité de l'exotérisme — puis à une observation rigoureuse des lois de la Chevalerie, l'ermite lui enseigne une oraison secrète : « il lui confia une oraison à l'oreille et la lui enseigna tant qu'il la sût. Il y avait en cette oraison bien des noms de Notre Seigneur et parmi eux les plus grands, que nommer ne doit bouche d'homme si ce n'est en péril de mort. Quand l'oraison lui fut apprise, il lui défendit à aucun prix de les nommer sans grand péril. ». Le « péril de mort » est probablement symbolique et sert à mettre l'accent sur le caractère sacré et secret de ces Noms ; la mort guette l'âme, tout le temps qu'elle n'a pas atteint l'immortalité. Il semble bien que cette oraison constitue un moyen de grâce propre à la Chevalerie du Graal, et que les Noms divins qu'elle contient soient précisément réservées à l'invocation que pratiquent les membres de cet Ordre. Perceval, cette fois, est bien engagé dans la voie, et si Chrétien avait terminé son œuvre, il l'eût sans nul doute fait accéder au secret du Graal, dont il fût même peut-être devenu le Roi.

Parallèlement aux aventures de Perceval se poursuivent celles de Gauvain. On peut penser que l'auteur a voulu mettre en scène deux chevaliers de tempéraments opposés, ou plutôt complémentaires, et décrire ainsi deux cheminements différents dont le but est identique.

Gauvain (46) est le chevalier accompli, sans égal dans l'art des combats, mettant parfaitement en œuvre les règles de l'Ordre. Il est toujours merveilleusement maître de lui dans toutes les circonstances, et c'est cette vertu qui devrait lui permettre de parvenir aux plus hauts sommets.

Pourtant, ne s'égare-t-il pas dans les nombreuses aventures auxquelles il est mêlé ? La fillette pour laquelle il combat Melians du Lis lui apporte peut-être un aspect de naïveté et d'enfance qui lui faisait défaut pour entreprendre sa queste. Il lui arrive encore de poursuivre la biche blanche, mais il ne peut

(46) Ce nom de Gauvain pourrait venir de *Gwail Awain* (aux longs cheveux d'or) ; ce nom « solaire » ne serait pas sans rapport avec le symbolisme zodiacal de la Table Ronde.

l'atteindre. Puis il est assiégé dans la terre d'Escavalon dont il ne s'échappe que grâce à une certaine chance. Il lui faut alors subir une longue période de probation aux côtés de la Demoiselle Orgueilleuse. C'est à cette occasion qu'il paraît franchir le pas décisif, représenté par la Borne de Galvoie, ou le Seuil de Galvoie : « Jamais chevalier qui est allé au-delà, ni par champ, ni par route, n'en put revenir ». Il arrive finalement au château des Merveilles, où il lui faut rompre toute une série d'enchantements, et délivrer, parmi une multitude de prisonniers, sa tante et sa sœur, et la mère du roi Arthur. Il peut y avoir là une préfiguration, dans un domaine plus limité, de ce qui doit se passer au château du Graal. De même que Perceval, s'il réussit dans sa queste, brisera les « enchantements » qui frappent les trois royaumes, guérissant le Roi-Pêcheur et redonnant la fertilité à toutes les terres des alentours, de même, Gauvain libère les habitantes du château des Merveilles de la prostration où elles sont toutes plongées. « Elles attendent que vienne un chevalier qui les protège, qui rende aux dames leurs honneurs, donne aux pucelles un seigneur, et qui, des valets, fasse des chevaliers. Mais sera la mer entièrement de glace avant qu'il se trouve un tel chevalier qui puisse rester au palais ; il le faudrait entièrement bel et sage, sans convoitise, preux et hardi, franc et loyal, sans vilenie et sans aucun mal ». Et de ce fait, Gauvain adoube d'un seul coup cinq cents chevaliers. On peut dire qu'il les arrache à la servitude mondaine et leur ouvre la voie spirituelle. Selon une interprétation différente, quoique connexe, on peut reconnaître à nouveau dans cet épisode le thème du voyage dans L'Autre Monde celtique, c'est-à-dire, selon la perspective chrétienne, celui de la descente aux Enfers, qui prélude à l'arrivée au Paradis terrestre, présentement figuré par le château du Graal.

Si Chrétien avait terminé son œuvre, aurait-il mené Gauvain jusqu'à ce dernier ? Cela est probable, mais par un cheminement assez lent : il ne pouvait emprunter une voie aussi directe ni parvenir à un but aussi élevé que Perceval, dont il n'avait pas la pureté. C'est ce que laisse entendre Chrétien en fixant com-

me objet de sa queste la Lance, alors que c'est plutôt le secret du Graal que doit atteindre Perceval : « Qu'il s'en aille querre la Lance dont le fer saigne toujours et qui n'est jamais essuyée que nouvelle goutte n'y pende ».

On peut d'autant plus regretter que la mort ait empêché Chrétien de Troyes de mettre le point final à son œuvre, que ses continuateurs ne se sont pas montrés à la hauteur de la tâche. Mais on n'en doit pas moins affirmer qu'il fut *l'initiateur* du Graal, puisque nul n'en parla ouvertement avant lui. Le symbole sorti de la légende celtique et révélé au grand jour allait prendre de l'ampleur et s'intégrer davantage à la tradition chrétienne. Robert de Boron, Wolfram d'Eschenbach, l'auteur de *La Queste du Saint Graal,* allaient préciser et enrichir un signe dont le rayonnement spirituel devait être considérable. Que les organisations initiatiques issues du Temple soient à l'origine de cette diffusion aussi soudaine que féconde paraît vraisemblable. L'élite des chevaliers de la Table Ronde, comparable en cela à l'élite des Cisterciens et des Templiers, n'a-t-elle pas été destinée à former cette chevalerie du Graal qui devait avoir accès aux plus hauts degrés de la hiérarchie spirituelle ?

***

Au terme de ce tour d'horizon, il est possible de dégager la conclusion suivante : de nombreux indices permettent d'estimer qu'un enseignement de nature ésotérique se manifeste à travers l'œuvre de Chrétien de Troyes. Que l'auteur n'en ait été que partiellement conscient est probable, car, pour déceler la chose, il est nécessaire de regarder les textes par transparence.

Dans *Erec et Enide,* dans *Cligès* même, dans le *Chevalier au Lion,* le but suprême de la queste est cependant clairement indiqué : c'est le Paradis terreste, qu'il soit figuré par un jardin ou une fontaine, ce qui laisse entendre que l'objet normal de l'institution chevaleresque en tant qu'organisation initiatique était l'obtention de l'état édénique. En ce qui

concerne Perceval, on peut même supposer qu'un but d'ordre supérieur a été envisagé, comme c'est le cas dans *La Queste du Saint Graal,* où l'influence « sacerdotale » est plus marquée ; mais le fait que l'œuvre n'ait pas été terminée ne permet pas de l'affirmer.

C'est précisément dans le cours de cet enseignement que l'existence d'organisations initiatiques féminines au Moyen Age est peut-être suggérée : le rôle d'instructrices ou de guides que jouent nombre d'héroïnes — en particulier Enide, Guenièvre, la cousine de Perceval — puis la fonction proprement sacerdotale que remplissent les jeunes filles du *Conte du Graal* nous fournissent des indications en ce sens. Et, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la tendance ne fera que s'amplifier dans les formes plus chrétiennes encore de cette « légende », ainsi que nous aurons prochainement l'occasion de le constater dans *La Queste du Saint Graal.*

(Fin)

Jean-Louis Grison

La Théophanie sinaïtique

selon la tradition juive

1

« Le troisième mois après leur sortie du pays d'Egypte, les enfants d'Israël arrivèrent, ce jour-là, au désert de Sinaï. Etant partie de Rephidim, ils arrivèrent au désert de Sinaï, et ils campèrent dans le désert. Israël y campa vis-à-vis de la montagne. Moïse monta vers Dieu, et *YHVH* (1) l'appela du faut de la montagne en disant : « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et tu diras aux enfants d'Israël : Vous avez vu ce que J'ai fait à l'Egypte, et comment. Je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers Moi. Maintenant, si vous écoutez Ma voix et si vous gardez Mon alliance, vous serez Mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à Moi ; mais vous, vous serez pour Moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux enfants d'Israël. » Moïse vint appeler les anciens du peuple, et il mit devant eux toutes les paroles, tel que *YHVH* le lui avait ordonné. Le peuple entier répondit : « Nous ferons tout ce qu'a dit *YHVH* ». Moïse alla porter à *YHVH* les paroles du peuple, et *YHVH* dit à Moïse : « Voici, Je vais venir à toi dans une nuée épaisse, afin que le peuple entende quand Je parlerai avec toi, et qu'en toi aussi il ait foi à jamais. » Et Moïse rapporta à *YHVH* les paroles du peuple. Et *YHVH* dit à Moïse : « Va vers le peuple ; et sanctifie-les aujourd'hui et demain, et qu'ils lavent leurs vêtements. Qu'ils soient prêts pour le troisième jour ; car, le troisième jour, *YHVH* descendra, aux yeux de tout le

(1) Nous conformant à l'usage juif, nous transcrivons le Tétragramme sans vocalisation, retirée du domaine exotérique depuis plus de deux mille ans.

peuple, sur la montagne de Sinaï... » (*Exode* XIX, 1 - 11).

YHVH allait descendre sur le mont Sinaï, et Il « Se réjouissait plus qu'aucun autre jour depuis la création du monde » (2), car « c'est à ce jour que s'appliquent les paroles : « *YHVH* est Roi. Il S'est revêtu de majesté ; *YHVH* S'est revêtu, Il S'est ceint de force. » (*Ps.* XCIII, 1) » (3). Il voulait Se révéler par Ses dix Aspects suprêmes, les dix *Sephiroth* ou « Enumérations » synthétiques de Ses Attributs infinis, en les revêtant des « dix Paroles » ou « Commandements » qui « contiennent l'essence de tous les commandements, l'essence de tous les mystères des cieux et de la terre, l'essence des dix Paroles de la création (que l'on trouve dans *Genèse*, I, répétant : « Et Dieu dit... ») (4). Ce fut comme si Dieu allait recréer le monde de façon spirituelle en lui révélant sa raison d'être, l'Etre Un et Universel, dont les aspects sont les archétypes de toutes choses, archétypes cristallisés dans la Torah ; comme si « la création n'avait point eu de fondement propre avant qu'Israël ne reçût la Torah » et que seulement ce jour-là « le monde fût dûment et complètement établi, que les cieux et la terre reçussent leur fondement propre, et que le Saint Unique Se fît connaître en haut et en bas et fût exalté au-dessus de tout » (5).

Au commencement, Ses dix Paroles créatrices s'imprimèrent d'abord dans la substance pure et universelle, l' « Ether primordial » (*Avir qadmon*), puis dans la substance subtile des cieux et la matière solidifiée de la terre, pour produire toutes choses créées. Au Sinaï, Ses dix Paroles révélatrices «se gravèrent (d'abord) dans les (premières) Tables de pierre (encore toutes transparentes, car celles-ci émanaient directement de l' « Ether primordial », de la substance de l' « Arbre de Vie »), et toutes les choses cachées furent visibles aux yeux et perçues par les esprits de tout Israël : toute chose devint claire pour eux. A cette heure-là, tous les mystères de la Torah et toutes les

(2) *Zohar*, II, 94 a.
(3) *ibid.*
(4) *ibid.*
(5) *ibid.*

choses cachées des cieux et de la terre s'ouvrirent à eux et se révélèrent à leurs yeux, car ils virent face à face la Splendeur de la Gloire de leur Seigneur. Jamais auparavant, depuis que le Saint Unique créa le monde, n'eut lieu une telle révélation de la Gloire divine. Même le passage de la mer Rouge... n'y fut point comparable. Car ce jour-là, les Israélites furent débarrassés et purifiés de toutes les scories terrestres, et leurs corps devinrent aussi lumineux que les habits rayonnants dont les anges (esprits informels) sont revêtus en haut pour accomplir la mission confiée par leur Maître (divin). Dans ces vêtements (subtils enveloppant les anges et auxquels correspondent sur terre les corps revêtant les âmes), ils pénètrent sans crainte dans le feu (céleste ou terrestre), ainsi qu'il est écrit au sujet de l'ange qui apparut à Manoah (*Juges* XIII, 20) : « Comme la flamme montait de dessus l'autel vers le ciel, l'ange de *YHVH* monta dans la flamme de l'autel. » Donc, lorsque toute impureté charnelle fut enlevée aux Israélites, leurs corps devinrent, nous venons de le dire, lumineux comme des étoiles et leurs âmes resplendissantes comme le ciel : ils furent aptes à recevoir la Lumière (suprême). C'est dans cet état (de pureté première et angélique) que les Israélites virent la Gloire de leur Seigneur... » (6), « ... et il n'y eut plus, parmi eux, ni aveugles, ni boiteux, ni sourds : tous virent (cf. *Exode* XX, 18) ; tous se tinrent debout (cf. *ibid.* XIX, 17) ; tous entendirent (cf. *ibid.* XXIV, 7 : « ... nous le ferons et l'entendrons ») » (7). Israël avait retrouvé l'état primordial et paradisiaque, lorsque « le troisième jour, au matin, il y eut des sons, des éclairs, une nuée épaisse sur la montagne, et un son de trompe très fort ; et tout le peuple qui était dans le camp trembla. Moïse fit sortir le peuple du camp, à la rencontre de Dieu ; et ils se tinrent au pied de la montagne. La montagne de Sinaï était toute fumante, parce que *YHVH* y était descendu au milieu du feu, et la fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait fortement. Le son de la trompe devenait de plus en plus fort. Moïse parla, et Dieu lui répondit par une voix. *YHVH*

(6) *Zohar*, II, 94 a.
(7) *Zohar*, II, 82 b.

descendit sur la montagne de Sinaï, sur le sommet de la montagne, et *YHVH* appela Moïse sur le sommet de la montagne, et Moïse monta » (*Exode* XIX, 16-20).

Et « Moïse reçut la Torah du haut du Sinaï » (*Mosheh qibbel Torah mi-Sinaï*), dit le Talmud dans les « Sentences des Pères « (*Pirqé Aboth* I, 1) en résumant dans cette phrase lapidaire la donnée la plus importante du judaïsme : la réception directe de la révélation de l'Un destinée à Israël et, dans une certaine mesure, à toute la postérité spirituelle d'Abraham. Le mot *qibbel,* « il reçut », — à l'instar du terme *qabbalah,* — dérive de *qabbel,* qui signifie à la fois « recevoir », « accueillir », « accepter », et implique aussi l'idée d' « être en face » ou « en présence de » (*haqbel, qabbal*) ; il désigne ici la réception directe de la révélation divine par l'homme prêt à l'accepter, à l'accueillir, l'homme qui se trouve face à face avec la Source même de la révélation, en Sa Présence réelle, illuminatrice et rédemptrice. Ce parfait réceptacle humain apparaît dans le judaïsme avant tout sous les traits de Moïse que le Talmud, dans la phrase sus-mentionnée, unit à jamais à la *qabbalah,* la « réception » immédiate de la révélation divine. Cette révélation, tout en se produisant à tel moment de l'histoire et laissant ses traces « écrites du doigt de Dieu » sur les Tables du Témoignage et, ensuite, dans le Livre de la Torah, dépasse le temps et l'espace, les commandements, les enseignements et les narrations bibliques, les lettres, le langage et la raison de l'homme : elle procure à ce dernier la connaissance directe de Celui qui Se révèle. Cette connaissance immédiate et unitive s'opère dans l'éternel présent ; c'est la connaissance permanente et universelle du seul Vrai et seul Réel, dont Moïse fut un parfait réceptacle, non pour en posséder l'exclusivité, mais pour en ouvrir l'accès à tout Israël.

« Tous les Israélites ont vu sur le mont Sinaï la Gloire (ou Présence réelle) de leur Seigneur face à face », dit le *Sepher ha-Bahir* (8) ; et il précise que les « âmes de toutes les générations passées, présentes et futures d'Israël — donc incarnées ou non — y

(8) « Livre de l'Eclat » inséré dans le *Sepher ha-Zohar* (Livre de la Splendeur) II, 82 b.

étaient présentes..., ainsi qu'il est écrit (au sujet du renouvellement de l'Alliance à Moab, après les quarante ans passés dans le désert, à la fin de la mission de Moïse, passage scripturaire dont le contenu est assimilé par la Kabbale à ce qui eut lieu auparavant au mont Sinaï) : « Ce n'est point avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce serment mais c'est avec quiconque se tient ici aujourd'hui avec nous devant *YHVH*, notre Dieu, et avec quiconque n'est pas ici avec nous en ce jour » (*Deut*. XXIX, 13, 14). Et chacune (des âmes d'Israël) vit (au mont Sinaï la Présence divine) et reçut les Paroles (de la Torah) conformément à son degré (de réceptivité spirituelle) » (9). Donc, les générations israélites du Sinaï furent unies à celles du passé et de l'avenir, par une élévation spirituelle transcendant — nous l'avons dit — le temps, l'espace et tout ce qui est corporel, en sorte que « le peuple tout entier », ayant Moïse pour guide, s'unit dans une céleste union à l'Un. « Lorsque le Saint, béni soit-Il, Se révéla Lui-même et commença à parler, tous les êtres d'en haut et d'en bas furent terriblement ébranlés, et les âmes des Israélites se séparèrent de leur corps... et montèrent vers le Trône de la Gloire (divine) pour y rester toujours. Alors, la Torah s'adressant au Saint, béni soit-Il, Lui dit : « Est-ce pour rien que Tu m'as créée deux mille ans avant le monde ? Est-ce pour rien que je contiens des paroles, telles que : « Chacun parmi les enfants d'Israël... » (etc., c'est-à-dire que la Torah contient des lois qui ne concernent qu'Israël) ? Or, où sont les enfants d'Israël ? » Aussitôt (après ce plaidoyer de la Torah), les (corps des) enfants d'Israël reçurent à nouveau leurs âmes qui s'étaient enfuies vers la Splendeur divine, car la Torah (elle-même) ramena chacune à sa place : elle s'empara de chaque âme et la rendit au corps auquel elle appartenait et qui était sa demeure propre. Tel est le sens des paroles (*Ps*. XIX, 8) : « La Torah de *YHVH* est parfaite ; elle fait revenir (ou retourner, *meshibath*) *l'âme* » (10).

Grâce à la Torah, les âmes des générations sinaïtiques redescendirent sur la terre et celles des générations antérieures et postérieures les accompagnèrent jusqu'à la « Terre céleste » où elles stationnèrent pour assister à la révélation du Décalogue. Cette « Terre céleste » n'était autre que la Présence réelle même de Dieu, Sa *Shekhinah*, qui « Se tenait au-dessus de la montagne de Sinaï» (11). Alors, les paroles sortant de la bouche de Dieu, Ses « voix (lumineuses), se dessinèrent, se sculptèrent dans la triple obscurité (qui régnait à ce moment-là, selon l'Ecriture employant trois termes différents à ce sujet, à savoir « ténèbre », « nuages. » et « obscurité », symboles de la triple substance : l' « Ether primordial » et les substances céleste et terrestre qui en découlent et qui voilent l'Etre divin réellement présent ; Ses lumières sonores ou « voix », pour prendre la forme de « paroles », se dégagèrent de l' « obscurité intérieure » ou de l'Ether primordial), en sorte qu'elles furent visibles » (12), ainsi qu'il est écrit : « Et tout le peuple vit les voix et les flammes, le son de la trompe et la montagne fumante » (*Exode* XX, 18). Mais à quel moment exact du récit scripturaire les âmes des enfants d'Israël se séparèrent-elles de leurs corps et s'unirent-elles à Dieu, et à quel autre moment redescendirent-elles sur la terre pour recevoir toutes les paroles du Décalogue ? Il y eut, en effet, deux phases dans cette révélation, la première résumant « toutes les paroles» en une seule, la seconde les déployant hors de cette parole initiale et synthétique. Or, la première parole du Décalogue, qui résume toutes les autres, est *Anokhi*, ainsi qu'il ressort du texte scripturaire, et surtout lorsqu'on le lit de la façon suivante : « Et Dieu prononça toutes ces paroles en disant : « Je (*Anokhi*) ». (*Exode* XX, 1 - 2). C'est cette première parole d'introduction aux dix commandements — ce Nom divin révélé à Moïse auparavant déjà, au buisson ardent, — qui, lorsque les Israélites l' « entendirent et virent à la fois », dans une vision réelle de son Contenu divin, provoqua la séparation de leur âmes d'avec leurs corps et leur résorption dans *Anokhi* même, le « Moi » ou « Soi » suprême et seul réel. Israël pénétra, à ce moment, le Mystère de la Sagesse suprême, car

(9) *Zohar* II, 83 b.
(10) *Ibid*. II, 82 b ; 84 - 85 b.

(11) *ibid*. II, 86 a.
(12) *ibid*. II, 81 a.

« *Anokhi* embrasse tous les Noms sacrés, ainsi que tous les commandements de la Torah... *Anokhi* est le Mystère de tout, la Synthèse de toutes les lettres (sacrées qui, à leur tour, synthétisent symboliquement l'infinité des Archétypes éternels), et (partant la Synthèse) de tous les mystères d'en haut et d'en bas. C'est *Anokhi* qui contient le mystère de la récompense des Justes... *Anokhi* contient le Mystère caché le plus mystérieux de tous (l'Identité suprême de l'essence humaine — de l'essence de tous les êtres, de toutes les choses, de toutes les paroles de l'Ecriture — et de l'Essence divine)... » (13).

Les âmes d'Israël, en se séparant de leurs corps, reprirent leur existence céleste et spirituelle, pour s'unir au « Corps » informel et ontologique de Celui qui Se révéla : *Anokhi*. Chaque « partie », chaque « membre » de Son « Corps » est un de Ses aspects fondamentaux ; mais en vérité, Son « Corps » est infini, sans parties, et Ses aspects sont indivisibles, éternellement fusionnés sans confusion de leurs propriétés respectives. Ce sont là les archétypes éternels de Ses paroles et commandements, ainsi que de leurs réceptacles, les âmes humaines. « Lorsque (le mot) *Anokhi* (et, par lui, le divin Soi) se prononça, il comprit tous les commandements de la Torah, qui (auparavant déjà) étaient unis dans le « Corps » du Roi sacré et suprême. En effet, tous les commandements se trouvent réunis dans le seul « Corps » du Roi, les uns dans Sa « Tête », les autres dans Son « Tronc », d'autres encore dans Ses « Bras » ou dans Ses « Pieds », et aucun d'entre eux ne sort jamais (réellement) hors du « Corps » du Roi, pour en être séparé ou en perdre le contact. C'est pourquoi si quelqu'un ne transgresse qu'un seul des commandements de la Torah, il pèche contre le « Corps » du Roi même (et, par là, contre sa propre essence divine) » (14). Le « Corps du Roi » n'est autre que l'éternel archétype humain, l' « Homme transcendant » (*Adam ilaah*) ou l' « Homme principiel » (*Adam qadmon*), à travers lequel l'Un Se révèle à l'humanité et dont chaque membre ou organe principal est un aspect divin fonda-

(13) *Zohar* II, 90 b, 91 a (*Sithré Torah*).
(14) *Zohar* II, 85 b.

mental, une *Sephirah*, une « Numération » ou Détermination ontologique de Dieu. Rappelons que les *Sephiroth* se résument dans une décade dont les trois suprêmes, *Kether, Hokhmah, Binah* (Couronne, Sagesse, Intelligence) constituent, symboliquement parlant, la « triple Tête » du « Roi » ; les deux suivantes, *Hesed* et *Din* (Grâce et Jugement), Son « Bras droit » et Son « Bras gauche » ; *Tiphereth* (Beauté), Son « Tronc » ou Son « Cœur » ; *Netsah* et *Hod* (Victoire et Majesté), Sa « Cuisse droite » et Sa « Cuisse gauche » ; *Yesod* (Fondement), Son « Organe générateur » ; et *Malkhuth* (Royaume), Ses « Pieds » ou Son Aspect féminin, Sa *Shekhinah*, Son Immanence ou Présence réelle. Ce « Corps » divin aux dix aspects s'est donc révélé au Sinaï, à la fois comme l'archétype des « dix commandements, qui renferment tous les mystères, » et de l'être humain qui les contient à l'état latent et est appelé à les réaliser. Mais chaque être humain a aussi un archétype particulier ; et celui-ci est un mode « unique » de telle ou telle *Sephirah*, dans laquelle se reflètent, cependant, toutes les autres *Sephiroth*, si bien que tous les aspects divins se retrouvent, d'une façon particulière, dans chaque âme humaine. Et ceci est vrai pour chaque être vivant et chaque chose existante, pour chaque parole divine et chaque commandement : tous sont, en réalité, les membres inséparables du seul « Corps » divin, tous n'ont, au fond, qu'une seule Essence commune : *Anokhi*.

La révélation d'*Anokhi* fut celle de l'unique Essence de toutes choses, de la divine Unité de tout ce qui est. C'est pourquoi lors de cette révélation, toute âme présente dut s'unir à l'Un, sans vouloir ni pouvoir se séparer de Lui. Et c'est pourquoi il fallut que Dieu prononçât une deuxième parole, afin qu'Israël redescendît sur terre et reçût Sa révélation « de l'extérieur » et « d'en bas ». Mais il fallut que Dieu Lui-même « descendît » avec Sa Torah et avec Israël, sinon ni Ses paroles, ni les âmes destinées à les recevoir, n'auraient pu descendre et s'extérioriser hors de Lui ; l'Ecriture le confirme expressément : « Et YHVH descendit sur la montagne de Sinaï... » (*Exode* XIX, 20). « Il descendit d'un degré à l'autre, d'une couronne (ou cause seconde) à l'autre, jusqu'à ce qu'Il se fût

attaché à cette terre (céleste, qui surplombait le mont Sinaï et qui était Sa *Shekhinah* même) » (15). Tel est le mystère de la deuxième parole sinaïtique : *YHVH* (venant après *Anokhi*, à savoir *Anokhi YHVH*, « Je suis YHVH... »), cette parole, ce Nom divin étant le moyen de grâce par excellence pour l'union terrestre d'Israël avec Dieu, moyen révélé à Moïse déjà au buisson ardent (cf. *Exode* III, 15). En effet, si *Anokhi* est le Nom de l'Essence divine qui « élève » tout ce qui est, jusqu'à Elle-même, qui intègre tout dans le Soi suprême et universel, *YHVH* est le Nom de l'Essence qui révèle tout ce qui est, en « descendant » Elle-même dans toute existence et en permettant ainsi à l'être humain de La trouver et réaliser dans son for intérieur, ici-bas même. « *YHVH* descendit d'un degré à l'autre... » ; chacune des quatre lettres de Son Nom résume un monde fondamental de Sa Toute-Réalité, et chacun de ces mondes hiérarchiquement superposés résume à son tour d'innombrables degrés de réalité. La première lettre, *Y*, dont la valeur numérique est dix, représente le monde ontologique des dix *Sephiroth*, *Olam ha-Atsiluth*, le « Monde de l'Emanation » divine et transcendante ; la deuxième lettre, *H*, désigne l'Immanence des dix *Sephiroth* dans *Olam ha-Beriyah*, le « Monde de la Création » purement spirituel et prototypique, qui se situe entre la Transcendance divine et la création effective ; la troisième lettre, *V*, signifie l'Immanence divine dans *Olam ha-Yetsirah*, le « Monde de la Formation » céleste — dont l'enfer est l'ombre — ; et la quatrième lettre, *H*, symbolise la Présence de Dieu dans *Olam ha-Asiyah*, le « Monde du Fait » terrestre. Ainsi, les quatre lettres du Nom *YHVH* représentent la descente même de *YHVH*, depuis le degré suprême de Sa Toute-Réalité jusqu'à celui de Son Immanence ici-bas. En même temps, elles indiquent l'archétype de cette descente à l'intérieur du Monde suprême, c'est-à-dire qu'elles résument les degrés ontologiques des dix *Sephiroth* même : *Y* = י résume *Kether-Hokhmah* ; *H* = ה représente *Binah* ; *V* = ו, dont la valeur numérique est six, synthétise les six *Sephiroth* suivantes, *Hesed-Din - Tiphereth - Netsah - Hod - Yesod* ; et le dernier

(15) *Zohar* II, 86 a.

H = ה désigne la dernière *Sephirah*, *Malkhuth*. La révélation *in divinis* ou la descente purement ontologique de ces quatre « lettres », qui résument les dix degrés sephirothiques — les archétypes des dix commandements —, est également celle de l' « Homme transcendant » : il descend de l'Absolu ou du « Non-Etre », *Aïn*, et s'identifie à l' « Etre » divin, *Ehyeh*. Ceci devient évident lorsqu'on écrit les quatre lettres du Nom *YHVH* = יהוה de haut en bas :

י
ה
ו
ה

C'est l'image de la « *descente de YHVH* », des dix *Sephiroth*, qui sont Ses aspects, en même temps que ceux de l' « Homme d'en haut » ; c'est la descente de l'Achétype commun des quatre mondes, de l'homme et des dix commandements résumant toute la loi.

Au moment où Dieu prononça Son Nom *YHVH*, les âmes des Israélites — unies à Lui — redescendirent avec Lui et Sa Torah ici-bas, afin d' « entendre et voir » toutes Ses paroles et de les réaliser sur terre. C'est dans cette descente de l'état suprême d' « union sacrée » — état où l'Un Se révèle à Lui-même et à tout ce qui est en Lui, où « le Saint, béni soit-Il, seul Se manifeste dans Sa Gloire », — que Sa Révélation propre se diversifia en « Celui qui Se révéla », le peuple qui « reçut » et « accepta » Sa Révélation, et les degrés et symboles révélateurs multiples, toutes les paroles et lumières de la Torah, « tous les mystères renfermés dans l'Ecriture et pénétrés par Israël ». Mais avant de pénétrer les multiples aspects de l'Un dans leurs « couleurs » ou qualités variées, Israël, en sortant de l'Un, ne vit que l'Un, Sa seule Présence réelle, Son unique Gloire, dans tous les mondes reliés par Elle, de haut en bas ; il ne vit que l'Un dans le multiple, ainsi que l'exprime le grand Maître kabbaliste Moïse de Léon dans le *Sepher ha-Rimmon* : « Chaque chose est liée à une autre, jusqu'à l'anneau le plus bas de la chaîne, et la véritable Essence de Dieu est au-dessus aussi bien qu'en dessous, dans les cieux et sur la terre, et rien n'existe en dehors de Lui. C'est ce que les sages veulent signifier quand ils disent : « Lorsque Dieu a donné la Torah aux Israélites, Il leur ouvrit les sept cieux, et ils virent que là il n'existait rien, en réalité, que Sa Gloire (ou Présence) ; Il leur ouvrit les sept mondes (ou « terres »), et ils virent qu'il n'y avait

là rien que Sa Gloire ; Il ouvrit les sept abîmes (ou « enfers ») devant leurs yeux, et ils virent qu'il n'y avait là rien que Sa Gloire. » Méditez sur ces choses et vous comprendrez que l'Essence de Dieu est liée à tous ces mondes et que toutes les formes d'existence sont liées les unes aux autres, mais dérivent de l'Existence et de l'Essence de Dieu. »

(*A suivre*)

Léo SCHAYA.

LES LIVRES

L'Esotérisme au XVIII[e] siècle en France et en Allemagne, par Antoine Faivre. 1 vol. de 232 p., format 14 x 20. Ed. Seghers.

Les Editions Seghers nous présentent, avec « L'Esotérisme au XVIII[e] siècle », d'Antoine Faivre, le premier volume d'une collection nouvelle : « *La Table d'Emeraude* », dirigée par Jean-Claude Frère qui en expose le but comme suit : « Esotérisme, symbolisme, monde du sacré fascinent, aujourd'hui, un vaste public. »

« C'est à lui que s'adresse la collection « *La Table d'Emeraude* ». Elle se propose de mettre à la disposition de tous les esprits curieux l'essentiel des quêtes spirituelles par-delà les époques et les civilisations. »

Si l'on en juge d'après les titres des ouvrages qui nous sont, ou nous seront proposés, à savoir, outre « L'Esotérime au XVIII[e] siècle », d'abord un « Gurdjieff » (déjà paru), puis « Paracelse », Swedenborg, Eliphas Lévi et Jacob Böhme, il apparaît que cette nouvelle collection sera surtout consacrée à l'érudition ou, si l'on préfère, à l'étude, conduite selon les méthodes de la critique universitaire, des auteurs occultistes ou mystiques des siècles passés — et la question qui se pose est bel et bien celle-ci : une telle étude est-elle vraiment utile ? Peut-elle rendre service, effectivement, aux esprits curieux ? Il est permis d'en douter, ou tout au moins d'être inquiet. Les méthodes universitaires, en effet, sont plutôt une gêne qu'une aide dans le domaine de l'ésotérisme où l'on ne peut pénétrer qu'après une véritable conversion. Et puis, le conseil que me donnait René Guénon, d'abandonner Jacob Böhme, dont l'obscurité me déroutait : « les doctrines orientales sont beaucoup plus claires », est toujours valable. Le fatras des théories accumulées par les « penseurs » ou les « chercheurs » des siècles passés ne peut que ralentir, sinon paralyser, la démarche de l'homme de désir, soucieux d'accéder à cette véritable Connaissance qu'il ne faut pas confondre avec une vaine érudition.

Ces réflexions d'ordre général ne doivent pas nous empêcher de reconnaître l'intérêt du livre d'Antoine Faivre qui nous a présenté un tableau détaillé de l'ésotérisme au XVIII[e] siècle, y compris une esquisse de ce qu'il appelle la Franc-Maçonnerie mystique : Stricte Observance Templière, Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte, Rose-Croix d'Or et Illuminés d'Avignon. Un bref panorama lit-

téraire termine l'ouvrage en nous montrant l'influence de l'ésotérisme sur les écrivains de la fin du XVIIIe siècle : Mme de Staël, Nodier, Georges Sand, Balzac, auxquels il faudrait ajouter Goethe et Novalis, voire Mozart.

Antoine Faivre ne cache pas son admiration pour L.-C. de Saint-Martin qui représente évidemment une des plus belles figures de son temps ; on pourrait certes objecter que son enseignement est bien dépassé aujourd'hui, mais peut-être convient-il toujours pour les milieux universitaires où l'enseignement purement métaphysique de René Guénon n'a pas pénétré. En tout cas, il n'est pas question, dans le commentaire que M. Faivre a consacré à Fabre d'Olivet, de la « Grande Triade ».

En résumé, si un livre d'érudition comme « L'Esotérisme au XVIIIe siècle » peut rendre de grands services à des lecteurs avertis et compétents, on peut au contraire douter de son utilité pour un « commençant » qui sera désemparé devant la multitude des doctrines théosophiques qui lui sont ainsi présentées.

Est-ce trop demander que de conseiller, à tous ceux qui veulent publier des études sur l'ésotérisme, de commencer par le commencement, à savoir l'étude approfondie de l'œuvre de René Guénon ?

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

La revue *Science et Vie* a publié, dans son numéro d'octobre 1973, un article de M. Alain Jaubert, où sont résumées à grands traits les idées et les découvertes exposées par un chercheur anglais, M. Joseph Needham, dans une œuvre monumentale : *Science and Civilisation in China,* comprenant une dizaine de volumes en cours de publication. M. Alain Jaubert fait remarquer que « les philosophes et les historiens européens ont presque toujours méconnu ou passé sous silence la technologie chinoise » qui pourtant « entre le Ier siècle avant J.-C. et le XVe siècle de notre ère, s'était révélée beaucoup plus efficace que la civilisation occidentale [pour répondre] aux besoins pratiques de l'homme ». Nous rappelons les principales inventions faites par les Chinois bien avant que les Européens en eussent quelque idée : l'application de la science hydraulique à l'agriculture, la roue à aubes, le harnais à collier, la brouette, les hauts-fourneaux, la poudre, la suspension à la Cardan, le gouvernail, la navigation à voiles multiples, les navires à compartiments étanches, la boussole, les ponts à arches métalliques, le papier, l'imprimerie à caractères mobiles. On attribue généralement aux Scythes l'invention de l'étrier, qui permet le combat à cheval, activité essentielle de la chevalerie ; mais de très anciennes représentations chinoises prouvent que les Scythes, grands voyageurs, ont emprunté l'étrier à l'Extrême-Orient. En revanche, « le fer, découvert au XIIe siècle avant notre ère par les Hittites, a été introduit en Chine vers le VIe siècle avant J.-C. ». On voit que les relations entre les peuples anciens, auxquelles Guénon a consacré un chapitre de son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* se vérifient dans tous les domaines.

L'auteur, à plusieurs reprises, souligne un caractère très frappant de cette évolution des techniques au sein de la civilisation chinoise. Il écrit par exemple : « Chaque invention dans la Chine féodale trouve rapidement son utilisation maximum, elle s'intègre harmonieusement dans la société chinoise et ne provoque pas ces bouleversements que la même invention déclenchera dans la société occidentale ». Par exemple, « la poudre ne bouleversa pas la société chinoise : elle fut utilisée au combat et conféra une supériorité certaine aux guerriers chinois contre les Mongols et les Tartares. En Europe par contre, l'introduction de la poudre, c'est la fin du château fort, donc de la féodalité militaire : au XIVe et au

XVe siècle, on assiste à la destruction progressive des grandes forteresses, au renforcement du pouvoir central monarchique et à la naissance de grandes flottes de combat qui assurèrent la suprématie des pays occidentaux dans leurs conquêtes coloniales... Toutes ces inventions, toutes ces innovations technologiques qui furent produites sans cesse et régulièrement dans la société chinoise sans pour autant la bouleverser, s'introduisirent par grappes, selon l'expression de Needham, dans les sociétés européennes, et provoquèrent chez celles-ci au contraire de brutales modifications ».

L'auteur observe encore : « C'est dans la physique de Galilée qu'on situe l'origine de notre science moderne, et dans le développement du capitalisme, son évolution. Rien de tel en Chine ». L'article que nous commentons cite ici un passage de l'ouvrage de Needham : « La féodalité bureaucratique asiatique a favorisé, dans un premier temps, le développement de la connaissance de la nature et son application à la technologie, tandis que plus tard elle a empêché l'apparition du capitalisme moderne, tout à l'opposé de la féodalité européenne qui la favorisa, en s'effaçant pour engendrer un nouvel ordre mercantile ».

Et M. Alain Jaubert de conclure : « Ainsi, la recherche comparative entreprise par Needham nous montre-t-elle que, loin de s'exclure mutuellement, ces deux civilisations sont dans un rapport étonnant de contradiction et d'unité à la fois : la description des influences sur l'Occident d'une Chine au progrès lent et stable, le retard de l'Occident puis sa brutale accélération technologique, détruisent l'image d'un monde uniquement centré sur l'Europe et sur sa science ».

Dans la citation de Needham reproduite deux paragraphes plus haut, on aura sans doute remarqué une phraséologie qui n'est pas sans rapport avec celle du marxisme. Mais peu importe, car il y a bien des choses à retenir dans les textes que nous avons donnés. Guénon pensait que les civilisations antiques de l'Occident (et la civilisation grecque en particulier) connaissaient parfaitement les principes scientifiques qui sont à la base du développement des techniques modernes, mais que les dirigeants de ces civilisations avaient fait en sorte que les principes en question ne fussent jamais utilisés pour un tel développement, dont ils pensaient que les conséquences seraient bien plutôt néfastes qu'avantageuses. Le secret observé à cet égard depuis l'antiquité serait tombé en désuétude vers la fin du moyen âge, époque où commence une évolution technologique qui devait aller en s'accélérant et dont les excès provoquent de nos jours les appréhensions de bien des gens clairvoyants.

D'après l'article que nous venons de citer, il en aurait été bien autrement en Chine. L'élite dirigeante de ce pays n'aurait aucunement freiné le développement normal des

techniques, mais l'aurait constamment contrôlé pour le maintenir dans ce « juste milieu » si cher à l'intellectualité extrême-orientale. La réussite d'un tel « programme » n'était sans doute possible qu'en raison des qualités très exceptionnelles du peuple chinois. Mais on peut juger du caractère véritablement maléfique de la civilisation occidentale moderne, puisque son seul contact devait se révéler assez néfaste pour frapper à mort une civilisation brillante qui avait subsisté durant des millénaires.

Mentionnons en terminant qu'un recueil d'articles et de conférences de Joseph Needham vient de paraître aux éditions du Seuil sous le titre : *La science chinoise et l'Occident.*

Dans le même ordre d'idées, citons un curieux article du Docteur Borsarello, qui mentionne les résultats obtenus tout récemment par des chercheurs, assez souvent attachés au C.N.R.S. Ces recherches ont donné naissance à deux nouvelles disciplines : la chronopharmacologie et la chronotoxicologie, basées, nous dit-on, sur « des observations que les spécialistes qualifient eux-mêmes de bouleversantes ». D'après leurs travaux, l'organisme humain est le siège de modifications constantes « qui obéissent à une périodicité... liée au temps qui passe : le jour et la nuit, l'aube et le soir, le déroulement des saisons, etc. ». L'auteur remarque alors : « C'est exactement ce que disait la médecine chinoise traditionelle, 3000 ans avant J.-C. », qui tenait compte des rythmes saisonniers ou même de rythmes s'étendant sur plusieurs années. Mais, souligne l'article, « tout ce qui touche à la médecine chinoise antique reste profondément méconnu », car « nous ne sommes guère prêts, ici, à lire des textes millénaires qui manipulent un langage symbolique, mêlant volontiers les considérations physiologiques, les descriptions cosmologiques et les maximes de sagesse... Le *Yin,* le *Yang,* le *Wei,* le *Tao,* l'énergie céleste, autant de notions qui rebutaient les savants occidentaux, déroutés par un discours qui ne fait pas appel à la pensée analytique ».

Nous n'avons pas à entrer dans le détail, très technique, des faits expérimentaux relatés dans l'article, mais nous reproduirons quelques-unes des remarques, d'un intérêt plus général, formulées par l'auteur : « On peut dire que la médecine chinoise traditionnelle a précédé notre médecine scientifique de quelques milliers d'années. Ainsi, les acupuncteurs savent depuis longtemps que les aiguilles n'ont pas exactement les mêmes pouvoirs selon les heures auxquelles elles sont appliquées. Dans le langage symbolique des anciens Chinois, le matin correspond au printemps, midi à l'été, le soir à l'automne et la nuit à l'hiver. L'énergie vitale, expliquaient-ils, ne circule pas de la même façon, selon l'heure ou selon les saisons. Le *So Ouenn,* un des plus anciens traités de médecine chinoise, en tire les conclusions thérapeutiques qui s'imposent : on ne soigne pas les malades de la même façon selon les heures et les saisons ».

N'est-il pas curieux de voir les recherches médicales les plus « modernes » remettre en honneur les antiques principes traditionnels sur « les déterminations qualitatives du temps » ?

En terminant cette étude, l'auteur signale que des travaux sont en cours aux Etats-Unis dans le domaine de la chronobiologie. Il espère « que dans les prochaines années la médecine occidentale obtiendra des résultats qui bouleverseront ses habitudes et lui ouvriront des horizons nouveaux. Alors, ajoute l'auteur, quelque part dans les Neuf Cieux où retournent après leur mort les âmes des disciples de Lao-Tseu, un indéfinissable sourire flottera sans doute sur le visage immatériel d'une ombre. Celle d'un vieux sage qui, il y a quelques milliers d'années, écrivit le *So Ouenn* ».

Devant l'état désolant où se trouve le monde, toutes les revues scientifiques s'interrogent, et leurs considérations sont souvent beaucoup plus intéressantes et plus « raisonnables » que celles des philosophes et autres « penseurs » ; nous ne parlons pas — est-il besoin de le dire ? — de celles des politiciens. Dans ce numéro de *Science et Vie*, on trouve plusieurs études en rapport avec la crise actuelle. L'une d'elle expose les conceptions pédagogiques d'un ancien prêtre viennois, Ivan Illitch. Quelques-unes des vues de cet auteur peuvent sembler outrancières et utopiques ; mais il a très bien vu la nature des maux dont souffre notre monde. D'après lui, « tous les remèdes proposés pour guérir la société sont en fait tous de faux remèdes ». Et pour Ivan Illitch, « il n'en existe qu'un seul : prendre conscience qu'au-delà d'un certain seuil de progrès la vie devient impossible ». Il est vrai qu'Ivan Illitch habite Cuernavaca, ville du Mexique vraiment bien étrange...

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2me trimestre 1974

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

75e ANNÉE MAI-JUIN — JUILLET-AOUT 1974 Nos 443-444

" PATERNITÉ SPIRITUELLE "
ET
" PUPPET COMPLEX "

Cet article, publié dans Psychiatry *en* 1945, *a été repris dans le recueil intitulé* Am I My Brother's Keeper ?, « *The John Day Company* », *New York*, 1946. *Nous remercions l'éditeur américain de nous avoir autorisé à publier la présente traduction dans les* Etudes Traditionnelles.

Le texte original a fait l'objet d'un compte-rendu de René Guénon (Etudes sur l'Hindouisme, p. 272), *qui le cite en outre dans* Liens et Nœuds *et* La Cité Divine (Symboles fondamentaux de la Science sacrée, *chap. LXVIII LXXV*).

Gérard LECONTE

« Celles-ci sont vraiment les idées de tous les hommes à toute époque et en tout pays, elles ne viennent pas de moi. Si elles ne sont pas autant vôtres que miennes, elles ne sont rien, ou presque rien. »

Walt Whitman

Cette étude a un but méthodologique ; elle veut principalement suggérer que l'anthropologue a trop tendance à isoler les caractères distinctifs des « primitifs » — Naturvölker — et qu'il néglige ainsi la possibilité ou la probabilité que ces particularités ne soient pas d'origine locale, mais ne représentent que des survivances provinciales ou périphériques de théories détenues par certaines civilisations desquelles les peuples « primitifs » ont pu descendre.

Prenons pour premier exemple la croyance en une paternité spirituelle chez les peuples d'Australie et du Pacifique. Le sujet est si bien connu des anthro-

pologues qu'il suffira de citer un article du Dr. M. F. Ashley Montagu (1) *, qui note que « pratiquement partout en Australie (...), les rapports sexuels sont associés à la conception, *mais non comme une cause de la conception ou de la naissance* (2) (...). Plus exactement, l'on croit qu'un enfant-esprit est entré en elle (...) c'est la *doctrine* officielle de la conception spirituelle qui se dessine dans une large mesure dans leur pensée (...) les relations sexuelles servent à *préparer* la femme à l'entrée de l'enfant-esprit. » Plus loin, se référant aux données de Roheim, le Professeur Montagu fait la remarque suivante : « il semblerait probable qu'avant l'initiation à l'interprétation sociale de la nature des choses, l'indigène croie que les rapports sexuels sont en relation étroite avec la naissance ; toutefois, quand il a été initié aux *enseignements traditionnels*, il découvre que son savoir élémentaire d'autrefois était incomplet, et il substitue graduellement à une forte croyance en la reproduction matérielle, une autre, en faveur d'une reproduction spirituelle. »

Remarquons dans ces citations les mots « associés à... mais non comme une cause », « doctrine officielle » et « enseignements traditionnels ». Avant d'aller plus loin, il faudrait noter qu'être capable de distinguer un « post hoc » d'un « propter hoc » (une concomitance d'une cause), est la marque d'un développement intellectuel assez considérable. Ce n'est pas en tout cas la seule preuve que l'on ait de l'« intellectualité » des aborigènes d'Australie. Mais pourquoi attribuer à ce peuple plutôt qu'à d'autres le fait d'avoir inventé, à un moment donné, sa « doctrine officielle » ? Ou devrait-on chercher l'explication d'un phénomène tel que l'universalité du motif des Symplégades, dans l'idée d'un « dénominateur commun » ? De la même façon, on pourrait aussi bien expliquer la parenté des formes verbales à l'intérieur des langues d'une même famille, qu'essayer d'expliquer la distribution des idées similaires !

Dans le Pacifique, l'idée de la conception spirituelle

* Compte tenu de leur nombre et de leur longueur, les notes de cet article ont été placées après le texte, p. 112 et suiv.

n'a rien d'un phénomène isolé. Dans la littérature canonique bouddhiste, par exemple, il est explicitement déclaré que trois conditions sont nécessaires à la conception : l'union du père et de la mère, la période de fécondité de la mère, *et la présence du Gandharva* (3) — l'Eros divin et solaire. Le Gandharva correspond ici à la Nature divine, que Philon d'Alexandrie appelle « la cause suprême, première et véritable », de la génération, alors que les parents sont purement et simplement des causes concomitantes (4) ; il correspond aussi à la « Nature toujours productive » de Platon (5), et au « Père » de St Paul, « le Père de qui toute paternité aux cieux et sur terre tire son nom » (6). Il serait difficile de distinguer ces formulations de celles des aborigènes d'Australie, avec leur « doctrine officielle » initiatique, dans laquelle les rapports sexuels sont associés à la conception, mais non en tant que cause. Il serait également difficile de distinguer la doctrine australienne de celle d'Aristote selon laquelle « l'homme et le Soleil (7) engendrent l'homme » (8), ou de la désignation du Soleil (7) selon Dante : une lumière fertile, « père de toute vie mortelle », dont les rayons brillants permettent à chacun de dire « Subsisto » (9), « J'existe ». De même, ces formulations correspondent à ce qui est dit dans le *Shatapatha Brâhmana* : c'est dans la mesure où il a reçu un « baiser » — ou le souffle — du Soleil (7), que chaque enfant des hommes peut dire « Je suis » (*asmi*) ou, d'après le commentateur, « acquiert un moi » (10). Par ailleurs, la distinction que font les Australiens entre la seconde et la première cause de la conception, a un équivalent dans le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana* : « Quand le père (humain) l'émet ainsi en tant que semence dans la matrice, c'est en réalité le Soleil qui l'émet en tant que semence dans la matrice (...) et c'est pour cela qu'il est né : après cette semence, ce souffle » (11). On ne peut, en réalité, distinguer celui « qui dépose la semence dans les plantes, dans les vaches, dans les juments et dans les femmes » (12), du « Soleil » de Dante, ou de l'« esprit fertile » des « primitifs ».

Pour être plus exact, « Ne dis pas : à partir de la semence, mais : à partir de ce qui est vivant (en elle) »

(13) ; c'est-à-dire « Celui qui est présent dans (*tishthan* = *instans*) la semence — mais que la semence ne connaît pas — et dont la semence est le corps (le véhicule) — est l'Immortel » (14) ; « c'est ce Soi spirituel et prescient (*prajnâtman*, le Soleil) (15) qui saisit et dresse la chair » (16). Ce qui, en termes chrétiens, revient à dire : « La Lumière est la puissance engendrante » (17). « Présent dans la semence », par exemple, a son équivalent chez St Thomas d'Aquin : « La puissance de l'âme, qui est dans la semence par l'Esprit inclus en elle, façonne le corps » (18), et ainsi « la puissance de la génération appartient à Dieu » (19), et comme le dit Schiller, « Es ist der Geist der sich den Körper schaft » (20).

De même, St Bonaventure écrit : « Il ne peut y avoir de génération dans la matière produite et corruptible, conformément aux principes de reproduction, si ce n'est avec l'aide de la lumière des corps supracélestes qui se perpétue par la génération et la corruption, de même que par le Soleil, la Lune et les étoiles » (21) ; et Jalâl ad-Dîn Rûmî : « Quand le temps vient pour l'embryon de recevoir l'esprit vital, le Soleil lui vient alors en aide : il le met en mouvement en le dotant immédiatement d'un esprit. Cet embryon ne recevait qu'une impression des autres étoiles, jusqu'à ce que le Soleil rayonnât sur lui. Par quelle voie devint-il relié au Soleil dans la matrice ? Par la voie secrète qui est étrangère à notre perception sensible » (22).

On pourait citer encore plus de matériaux provenant d'autres sources, des Indiens d'Amérique, par exemple, dont les mythologies expriment la virginité par la « non-atteinte du Soleil ». Mais il en a été dit assez pour montrer qu'il y a, ou qu'il y avait, un accord plus au moins général sur le « *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam* » (23) : et même actuellement, beaucoup pourraient tenir compte du commandement : « Et ne donnez à personne sur la terre le nom de Père ; car vous n'avez qu'un seul Père, Celui qui est dans les cieux » (24). Il serait difficile de voir une distinction essentielle entre les paternités sociale et spirituelle, et la « doctrine officielle » des aborigènes d'Australie.

Il me semble que l'on ne peut prétendre avoir envisagé leurs « enseignements traditionnels » dans leur véritable perspective, si l'on ignore leur universalité. En tout cas, aussi longtemps que leurs croyances seront considérées comme quelque chose d'étrange et de particulier, ou comme le produit d'une mentalité étrangère, la question : Comment des types d'hommes aussi nombreux et différents ont-ils pu penser de la même manière, sera de même éludée. Et n'est-ce pas une question de l'intérêt le plus absorbant, et la plus essentiellement « anthropologique » ? S'il est vrai, comme le dit Alfred Jérémias, que les différentes cultures humaines ne sont réellement que les dialectes d'un même langage spirituel (25), il convient alors, pour celui qui étudie l'homme, de se demander quand, et où, ce langage spirituel peut avoir pris naissance. En tout cas, il sera bien plus facile de comprendre la culture d'un autre peuple, de reconnaître son caractère humain, et de penser avec lui au lieu de penser sur lui ou pour lui, si seulement celui qui l'étudie se rend compte que sa « doctrine officielle » est la même que celles qui ont été longtemps admises et qui survivent, même maintenant, dans son propre entourage !

Un second exemple est celui du « complexe de la marionnette » (« puppet-complex »). Le Dr Margaret Mead emploie cette expression dans son exposé sur le caractère balinais : « La marionnette animée, la poupée qui danse sur une corde, les marionnettes en cuir mues par l'artiste, et finalement les petites danseuses en transe, qui elles-mêmes deviennent extrêmement souples et délicates lorsqu'elles dansent sur les indications du public, tout cela exprime cette idée homogène d'apprentissage involontaire dans lequel ce n'est pas la volonté de l'apprenti qui prévaut, mais les conditions environnantes et la manœuvre de l'instructeur ». Elle évoque ensuite « la conception d'un corps composé de parties séparées et indépendantes (...), l'idée que le corps, juste assemblé aux articulations, ressemble à une marionnette » (26). L'on donne à entendre que ce sont des particularités spécifiquement balinaises. Bien que l'observation ne soit rattachée à aucun principe directeur, et ainsi incom-

plètement comprise, elle est excellente en elle-même : car il est rendu compte que la relaxation de la danseuse semblable à une marionnette, est celle d'un élève obéissant qui serait guidé, non par sa propre volonté, mais par celle d'un maître. On ne peut que rappeler les mots du Christ : « Je ne fais rien de moi-même », et « Non pas ma volonté, mais la Vôtre » (27). Boehme disait aussi : « Tu ne feras rien, sinon renoncer à ta propre volonté, c'est-à-dire à ce que tu appelles « moi » ou « toi-même ». Ainsi ce qui chez toi est mauvais s'affaiblira, sera défaillant et prêt à mourir ; puis tu réintègreras cette unique chose, de laquelle tu as pris ton origine » (28). En fait, la danseuse ne « s'exprime » pas, car elle est une artiste complète, inspirée, *entheos* ; son état est très exactement décrit comme une transe ou une extase. L'ensemble des actes est une traduction artistique du principe fondamental de la soumission.

En réalité, ce « complexe », cette « fantaisie », ou cette « notion » — termes qui sont employés avec trop de condescendance — n'a rien de particulièrement balinais, mais tout aussi typiquement indien que platonicien, il est presque certainement d'origine indienne à Bali, comme en Europe il dérive de Platon et d'Aristote. Il se rattache, en outre, à deux doctrines qu'il implique, celle de *Lîlâ* (29) et celle du *Sûtrâtman* (30), et au symbolisme traditionnel du théâtre (31). Platon voit dans les marionnettes (*thaumata*) et dans leurs gestes automatiques, un exemple typique du merveilleux (*to thaumazein*) qui est la source ou le commencement de la philosophie : c'est « en ce qui concerne le meilleur en nous que nous sommes réellement les jouets de Dieu », et que nous devons danser en conséquence, n'obéissant qu'au contrôle de cette unique corde par laquelle la marionnette est suspendue par le haut, et non aux tractions opposées et irrégulières par lesquelles les choses extérieures traînent chacun de long en large, selon ses préférences et ses antipathies (32). Car, comme dit aussi Philon, « nos cinq sens », avec ensemble les pouvoirs de parole et de génération, « sont tirés, comme dans les spectacles de marionnettes, par les cercles du Directeur (*êgemonikos*) (33), ici se reposent, là se meuvent,

chacun dans les attitudes et les gestes qui leur sont propres » (34). Pour une marionnette, se tenir comme *elle* veut serait en fait contre nature ; les mouvements causés par les désirs personnels ne sont pas libres, mais gratuits et désordonnés. Or le « Noûs ne se trompe jamais » (35), et « le Daimon me détourne toujours de ce que « je » veux faire, et jamais ne m'exhorte » (36) ; et la vérité du Noûs, contrairement à celle de l'homme Socrate, est irréfutable (37).

Le Dr Margaret Mead mentionne les articulations des marionnettes, et celles-ci doivent être en fait considérées comme les pignons d'un mécanisme dont les épingles sont des axes (38). Mais plus important dans le symbolisme de la marionnette, est le fil sur lequel ses parties sont tendues et sans lequel elle tomberait inanimée, ce qui se passe effectivement lorsque quelqu'un « rend l'âme » à l'heure du « dénouement ». L'« idée que le corps est comme une marionnette » ne dépend pas purement et simplement d'une ressemblance extérieure, mais plutôt de la relation avec le fil ou les fils directeurs que contrôle la main du marionnettiste, comme les rênes tenus par le conducteur d'un véhicule. « Souviens-toi que celui qui tire le fil de cet Etre caché en nous : c'est lui qui provoque notre parole, qui est notre parole, notre vie, c'est lui qui est l'Homme (...) quelque chose de plus divin que ces passions qui nous rendent littéralement semblables à des marionnettes, et rien d'autre » (39).

Cette analogie est ainsi formulée dans le *Mahâbhârata* : « Les gestes de l'homme sont dirigés par un autre, comme ceux d'une poupée en bois suspendue à un fil (40). C'est alors que l'on pose la question : « Connais-tu ce Fil par lequel ce monde et l'autre, et tous les êtres, sont rattachés, et ce Maître caché qui les contrôle de l'intérieur, de sorte qu'ils se meuvent comme une marionnette en s'acquittant de leurs fonctions respectives ? » (41) ; ou, pour poser la même question en d'autres termes, connais-tu Celui « *questi nei cor mortali è permotore* » ? (42), « *questi la terra in se stringe* » ? (43). « De jolies pièces de bois nouvellement peintes, liées par des fils et des épingles (...), c'est à cela que ressemblent nos membres » (44). « Qui fit cette poupée (en bois) ? Où est

son fabricant ? D'où vient-elle ? Comment périra-t-elle ? » (45). Les réponses à ces questions ont été données depuis longtemps : « Le Soleil est le point d'attache auquel ces mondes sont liés (...). Il relie ces mondes à lui-même par un fil, le fil du Souffle (*Vâyu*) » (46). C'est ainsi que « tout cet univers est rattaché à Moi, comme des rangées de perles sur un fil » (47) ; et « en vérité, celui qui connaît *ce* fil, et le Maître caché qui de l'intérieur contrôle ce monde-ci et l'autre et tous les êtres, il connaît Brahma, il connaît les Dieux, les Vêdas, l'Etre, le Soi et toute chose » (48). C'est *cela* l'arrière-plan du « puppet-complex » des Balinais, sans lequel on ne peut dire avoir expliqué son « caractère », si scrupuleusement qu'il ait pu être observé (49).

Les marionnettes semblent se mouvoir d'elles-mêmes, mais elles sont en réalité actionnées et contrôlées de l'intérieur par le fil auquel elles sont suspendues par le haut, et elles ne bougent intelligemment qu'en obéissant à cette laisse : et c'est par cet automatisme, ou cette apparence de libre volonté et de mouvement autonome, que la marionnette ressemble le plus à l'homme. Les marionnettes sont des « automates », oui ; mais en fait, pas plus que tout autre machine incapable de se mouvoir sans une puissance placée en elle, ou continuellement transmise en elle par un principe intelligible distinct d'une ou de toutes ses parties mobiles (50). Si elles pouvaient aussi parler le langage de la philosophie traditionnelle, elles diraient : « Ce n'est pas mon moi, celui de ces parties en bois, mais un Moi autre, le Soi de toutes les marionnettes, qui me fait agir ; et si je semble me déplacer de ma propre volonté, ce n'est vrai que dans la mesure où je me suis identifiée, avec mon être et ma volonté, au Marionnettiste (51) qui me créa et me fait agir ». Les automates construits par les hommes sont imités des créations des artisans mythiques (*démiourgoi*), comme Maya, Hephaïstos, Dédale, Regin ; et si l'on sait ce qu'ils représentent, il doit toujours s'imposer à l'esprit comme une certitude que cet « automatisme », qui de nos jours implique tout simplement un réflexe involontaire, avait à l'origine une signification exactement opposée, celle « d'agir de sa propre volonté » ou celle de « se mouvoir par soi-même » (52). Les « portes automatiques » de Janua Coeli (53), les Symplégades en général, et leurs portiers « automatiques » seront mal interprétés si l'on ne devine pas qu'ils sont « vivants » — animation qui est désignée explicitement, dans l'iconographie de la porte du Soleil, par la représentation de portes ailées sur les sceaux babyloniens.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre le mythe transparent de la Cité des Automates en Bois du *Kathâ Sarit Sâgara* (54). Là, le héros, Naravâhanadatta — litt. « Théodore » — découvre une cité merveilleuse (*âshcaryam puram*) dans laquelle l'ensemble des citoyens (*paurajanam*) est composé de machines en bois ou automates (*kâshthamaya-yantram*), qui se conduisent tous comme s'ils étaient vivants (*ceshtamânam sajîvavat*) (55), bien que leur manque de parole indique qu'ils sont sans vie ; et ceci provoque son étonnement (*vismayan* = *thauma*) (56). Il pénètre dans le palais et voit un homme avenant (*bhavyam* (57) *purusham*) placé sur un trône et entouré d'hommes armés et de gardiennes ; en ce lieu, seul cet homme est conscient (*ekakam cetanam*) (58), et cause le mouvement du peuple insensible, « exactement comme l'Esprit guide les pouvoirs de perception et d'action » (59). Répondant aux questions, le Roi explique que lui, *Râjyadhara* — le pouvoir royal — est l'un des deux fils du Roi *Bâhubala* — « Bras-fort » — et que son frère *Prânadhara* — le pouvoir pneumatique —, ayant volé le trésor de son père et joué sa fortune, ils ont fui tous deux. « Nous sommes tous deux menuisiers » (51), dit-il, « experts dans la fabrication d'objets ingénieux en bois et autres automates — ou machines — comme ceux produits par Maya » (60). Râjyadhara continue en disant : « J'ai finalement découvert cette cité vide (*shunyam puram*) et je suis entré dans le palais ». Là, au cœur du palais, il est nourri par d'invisibles mains : et « tous ces automates (*yantra*) ne sont pas seulement le produit de mon imagination, car je les ai créés. C'est par la volonté de la Providence que moi, simple menuisier, je suis venu ici et que je goûte le jeu du roi, comme un Dieu, seul avec moi-même » (61).

Nul ne doutera, si la psychologie indienne ou grecque lui est vraiment familière, que la Cité des Automates en Bois soit, dans l'ordre macrocosmique, le monde et, dans l'ordre microcosmique, l'homme — l'homme dont la « personnalité », *puru-sha,* est ainsi nommée par le fait qu'il est *cit*-oyen dans chaque « corps » *pol*-itique (62). Le « palais doré » est le « cœur » de la « Cité dorée », le centre à partir duquel sont dirigées toutes ses opérations. Pour Râjyadhara, ses serviteurs — les pouvoirs psychiques de perception et d'action — apportent, comme les sujets des rois terrestres, toute sorte de nourriture dont se nourrit l'Esprit lorsqu'il vient ainsi manger et boire (63). Que sa nourriture de toute sorte soit ainsi servie par d'invisibles mains, et qu'il repeuple une Cité Vide (*shunyam puram*), est un souvenir qu'en réalité il est le « Riche Roi » d'un « Château du Graal ». En tant que « seul être conscient » dans la Cité des Automates en Bois, Râjyadhara correspond au « Seul Penseur, ton Soi, le Maître caché, immortel » des Upanishads (64). Le « vol » originel dont il est fait mention est celui des sources de la vie, le rapt du Soma des Indiens et le vol du feu commis par le Prométhée des Grecs ; ce n'est que par un tel « vol » que le monde a pu recevoir la vie, mais il entraîne nécessairement la séparation, ou l'exil, des principes immanents de leur source transcendante. Râjyadhara parle justement de lui-même comme un Dieu.

Si l'on pouvait douter que ce fût le sens réel de l'histoire de la Cité Dorée (*hemapura*), ou que cela pourrait être évident pour presque tout auditeur indien, ce doute peut être dissipé, non seulement par une réflexion sur les rédactions parallèles des passages scripturaux déjà cités, mais aussi par la comparaison avec le *Tripurâ Rahasya* (65), où il est encore question d'une « cité » et de ses citoyens. Il y est dit que le Voyageur ou l'Acteur (*pracâra*) (66), bien que seul, « se multiplie, se manifeste comme cité avec ses citoyens et les imprègne tous, les protège et les maintient », et que « sans lui ils seraient tous dispersés et perdus comme des perles sans la chaîne du collier » (67) ; il est parfaitement clair que, comme le texte lui-même l'explique ensuite, le Voyageur est le Souffle

ou la Vie — *prâna* — et la cité, le corps, dont les parties sont reliées à Lui.

Toutes ces formulations, en outre, éclaircissent les sens du terme *sûtra-dhâra* : metteur en scène, menuisier ou architecte ; car ils sont un seul et même *in divinis,* et pour le jeu de marionnette, ils peuvent être un seul et même homme. L'on n'a pas à supposer, avec Pischel (68), que le théâtre indien provient d'un jeu de marionnettte d'origine inconnue et, d'autre part, que le *sûtra-dhâra* est un « menuisier » simplement parce qu'il porte un cordeau sur lui. Les origines du théâtre et de l'architecture sont mythiques, et les deux sont également des « imitations » d'archétypes divins (69). C'est parce que le Créateur universel, *Vishvakarma* — tout comme l'Artiste qui fabrique ses « jouets », comme les appelle Platon, ou comme le Conducteur qui les dirige — est « Celui qui tient tous les fils » (*vishva-sûtra-dhrik*) (70), que l'artiste humain et le metteur en scène sont, à la ressemblance et à l'image de Dieu, également des « Teneurs de fils » (71).

Il en a été dit assez pour montrer que la doctrine de la « paternité spirituelle » n'est pas particulière aux Iles du Pacifique et à l'Australie, et que ce qui est appelé « puppet-complex » n'est pas spécifiquement balinais ; assez aussi pour montrer que la « doctrine officielle » australienne est plus une formulation intellectuelle qu'une preuve d'ignorance (72), et que l'expression « complexe », qui suppose une psychose, est tout à fait inappropriée pour désigner ce qui est en réalité une théorie métaphysique. De telles formulations ne pourront être évaluées correctement, ou envisagées dans leur perspective véritable, tant qu'elles seront étudiées en tant que phénomènes purement locaux et expliquées dans un sens évolutionniste ou psychologiste, d'après l'environnement dans lequel elles ont été observées. Elles ne pourront l'être que si elles sont reliées à l'ensemble de l'horizon spirituel et culturel dans lequel elles s'intègrent naturellement, et dont elles ne peuvent être que des « superstitions » secondaires, dans le sens strictement étymologique de ce terme excellent en lui-même, mais dont on a trop abusé (73). Celui qui étudie les « croyances pri-

mitives » et le « folklore » doit être, s'il ne veut pas trahir sa vocation, moins un psychologue dans le sens courant du terme, qu'un théologien et un métaphysicien accompli.

Ces considérations générales sont également de la plus haute importance si l'on veut que l'anthropologie aboutisse à quelque chose de plus qu'à la satisfaction de notre curiosité. C'est-à-dire qu'elle profite aux hommes en leur permettant de se comprendre, et même de penser *avec* les autres, plutôt que de les considérer comme des étrangers. Marsile Ficin, Maître Eckhart, William Law et Hâfez, par exemple, pensent de la même façon quand ils emploient le symbole du hameçon avec lequel le Roi Pêcheur pêche sa proie humaine (74) ; le Celte pense *avec* le Bouddhiste quand il déclare : « Celui qui veut être Chef, celui-là doit être le Pont » (75). L'Australien pense exactement comme le Christ lorsque, initié, il déclare que « nul homme n'est père sur terre ». Et d'après ce que nous avons indiqué précédemment, il y a aussi une analogie entre l'observation de Margaret Mead : « souple et délicat », l'expression de Jacob Boehme : « faible, défaillant et prêt à mourir », et le fait que « toute Ecriture revendique avec insistance la libération de soi-même ». C'est parce qu'ils adoptent ce point de vue, qui répugne tant à la mentalité moderne, que les membres des sociétés traditionnelles et « entières » ne semblent pas s'être encore distingués de leur environnement. Et l'ironie de la situation est que les prolétaires d'aujourd'hui, pour lesquels les notions d'individualité et d'expression de soi-même sont si importantes, sont eux-mêmes, de tous les peuples, le moins individualisé et le plus semblable au troupeau (76).

Une civilisation telle que la balinaise est si totalement façonnée et pénétrée par l'héritage de sa « doctrine officielle » qu'un comportement « correct » ou « orthodoxe », dans une situation donnée, est devenu une seconde nature : il n'est plus nécessaire de se rappeler les règles du jeu, car l'habitude de l'art de vivre est maintenant prises (77). En renonçant à sa propre volonté, c'est-à-dire à ce que tu appelles « moi » ou « toi-même », la danseuse balinaise, dans son ravissement extatique, n'est pas un produit de quelque

« complexe » spécifiquement balinais, mais une manifestation de la « Philosophia Perennis ».

D'après Platon, c'est en vertu de « ce qu'il y a de meilleur dans les êtres humains » qu'ils sont réellement les jouets de Dieu. Et cette idée que « leur » vie est en réalité un amusement divin, dans lequel leur part n'est libre et active que dans la mesure où leur volonté se fond avec celle de Qui joue le jeu, est l'un des plus profonds discernements de l'homme.

Comme le déclare Jalâl ad-Dîn Rûmî, « Qui n'a cédé sa volonté, n'a pas de volonté ». Angelus Silesius dit de même :

> Diss alles ist ein Spiel, dass Ihr die Gottheit macht :
> Sie hat die Creatur umb Ihret willn erdacht (78).

Quiconque accepte ce point de vue sentira qu'il doit agir en conséquence ; et, comme l'impliquent les expressions « marcher avec Dieu », *theô xunopadein* (Platon) et le sanskrit *brahmacarya*, c'est pour la marionnette la Voie véritable. L'autre terme de l'alternative est une soumission *passive* aux tractions des passions maîtresses, ainsi nommées à bon droit lorsqu'elles deviennent les éléments qui déterminent la conduite (79). « Devoir » est exprimé en grec par « dei », de « deô », lier, de la racine « desmos », c'est-à-dire le « lien » par lequel, comme l'écrit Plutarque, Apollon lie (*sundei*) toutes les choses à lui-même et les ordonne (80). Ce lien est précisément le « fil d'or » platonicien par lequel la marionnette doit être guidée, si elle joue son rôle, évitant les mouvements discordants qui sont provoqués par ses propres désirs ; et la « bride » avec laquelle les coursiers impétueux doivent être contrôlés pour ne pas qu'ils s'égarent. C'est le fil auquel on doit se tenir fermement, si l'on veut jouer le jeu intelligemment et spontanément, ou « automatiquement ».

Le *Tripurâ Rahasya* (81) esquisse un état idéal, c'est-à-dire une Utopie typiquement indienne, mais très proche en même temps de la République de Platon. Le Prince, instruit par sa femme, est devenu un homme libre (*jîvan-mukta*), délivré en cette vie, ici et maintenant, de tous les « nœuds du cœur » et surtout du plus puissant, celui de « l'identification de la

chair avec le Soi, laquelle donne naissance au flux incessant de la joie et de la peine » ; et, étant délivré, il accomplit ses devoirs royaux avec efficacité, mais sans y réfléchir et « pareil à l'acteur sur la scène ». En suivant son exemple et son enseignement, tous les citoyens obtiennent une délivrance semblable, et ne sont plus entraînés par leurs passions, tout en les gardant. Les conséquences ne sont nullement « anti-sociales » ; les occupations de ce monde sont au contraire toujours poursuivies, dans cet état idéal où les citoyens continuent à jouer leur rôle, par la force de l'habitude, mais maintenant « sans penser à la bonne ou mauvaise fortune du passé, ni compter sur des joies ou des peines futures (82) ; dans leur vie quotidienne, ils rient, se réjouissent, ils sont las ou fâchés, comme des hommes enivrés ou indifférents à leurs propres affaires (83). C'est pourquoi Sanaka et d'autres sages qui la visitent l'appellent la « Cité de la Sagesse resplendissante ».

Aussi, dans cette idéale Cité de Dieu, c'est l'acteur représentant la norme de conduite qui illustre spécialement notre contexte. Ici, « le monde entier est une scène », sans qu'il y ait une distinction entre l'acte en tant que conduite et l'acte en tant qu'art dramatique, et chacun joue toujours le rôle qu'il « doit » jouer, s'il faut que la cité prospère (86). L'acteur véritable, ensuite, que ce soit dans la vie ou dans sa profession, « agit sans agir », dans le sens de la *Bhagavad-Gîtâ* et de la doctrine taoïste du *wei wou wei*. Il ne s'identifie pas avec la partie, et n'est pas affecté (*na lipyate*) parce qu'il fait sur scène : son rôle, au regard des hommes, peut être celui de n'importe quel saint ou pêcheur, mais, comme Dieu, il reste lui-même et n'est pas troublé par la pensée : « Ainsi j'ai bien fait » ou « Ainsi j'ai mal fait » (85), car il est au-dessus de la bataille (86).

Ainsi la danseuse balinaise, qui ne donne pas une « expression, d'elle-même », mais joue son rôle de façon impersonnelle, n'est en aucune façon la victime d'un « complexe », elle est au contraire une actrice parfaite : et les membres de n'importe quelle société, qui tous ont leur rôle à jouer, mais qui pour la plupart veulent être des « stars », pourraient apprendre d'elle,

s'ils le voulaient, quelle est la différence entre le jeu et le simple comportement, entre la spontanéité et une trop grande liberté. Il ne suffit pas d'avoir « observé », même attentivement : c'est seulement lorsque l'anthropologue a compris profondément ce qu'il a vu, lorsqu'il a réellement assimilé les idées démontrées par le spectacle, que celui-ci peut devenir pour lui une expérience sérieuse (87).

Ananda K. Coomaraswamy

NOTES

(1) M. F. Ashley Montagu, *Nescience, Science and Psycho-Analysis*, in *Psychiatry*, 1941. On trouvera dans cet article les références à la littérature.

(2) Les mots mis en italique le sont dans le texte. Ceux des deux citations suivantes le sont par moi.

(3) *Majjhima Nikâya*, I, 265-266. Les Gandharvas et les Apsaras dirigent respectivement la procréation et la stérilité. — *Pancavimsha Brâhmana*, IX, 3, 1.

(4) Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres*, 115,

(5) Platon, *Les Lois*, 773e.

(6) *Epître aux Ephésiens*, III, 15.

(7) Dans tous ces contextes où le « Soleil » est écrit avec une majuscule, il est évidemment question du « Soleil intérieur », différent du « soleil extérieur, lequel reçoit sa puissance et son éclat de l'intérieur » (Jacob Boehme, *Signatura rerum*, XI, 75), et du « Soleil des Anges », différent du « soleil sensible » (Dante, *Paradis*, III, 12, 7 ; comparer avec *Le Banquet*, III, 12, 6-7). Ce « Soleil du soleil » (Philon d'Alexandrie, *De specialis legibus*, I, 279 ; comparer avec *De cherubim*, 97 — Apollon est distingué d'Hélios ; Platon, *Les Lois*, 898 d ; Plutarque, *Moralia*, 393 d, 400 c, d) n'est pas « le soleil que voient tous les hommes » mais « le Soleil que certains connaissent par l'esprit » (*Atharva Véda*, X, 8, 14) et « dont le corps est le soleil » (*Brihadâranyaka Upanishad*, 3, VII, 9). La distinction traditionnelle entre les « soleils » intelligible et sensible, invisible et visible, est essentielle pour toute compréhension correcte des « mythologies solaires » et des « cultes solaires ».

(8) Aristote, *Physique*, II, 2.

(9) Dante, *Paradis*, XXII, 116 et XXIX, 15.

(10) *Shatapatha Brâhmana*, VII, 3, 2, 12. Voir Ananda K. Coomaraswamy, *Sunkiss*, *Journal of the American Oriental Society*, 1940, et *Primitive Mentality*, *Quaterly Journal of the Mythological Society*, 1940. Le « Baiser du Soleil » correspond à « la caresse du souffle de Zeus », Eschyle, *Les Suppliants*, 344-345. [*De la mentalité primitive* est paru dans les *Etudes Traditionnelles* en 1939 (n° août-sept.-oct.) et *Le Baiser du Soleil* en 1946 (nos août et septembre)].

(11) *Jaiminiya Upanishad Brâhmana*, III, 10, 4. Comparer avec *Pancavimsha Brâhmana*, XVI, 14, 5.

(12) *Rig-Véda*, VII, 102, 2. Il est presque inutile de dire ou de chercher à démontrer que les symbolismes solaires chrétien

et païen sont équivalents. L'on peut cependant citer l'*Hymne Matutinal* :

> Soleil véritable, pénètre en nous,
> Toi qui brilles d'un éclat perpétuel ;
> Et toi, Lumière du Souffle divin,
> Répands-toi dans nos sens.

qui est un équivalent presque littéral de la Gâyatrî védique : *Rig-Vêda*, III, 62, 10.

(13) *Brihadâranyaka Upanishad*, 3, IX, 28.

(14) Ibid. 3, VII, 23.

(15) Cette analogie est explicite dans *Aitareya Aranyaka*, III, 2, 3, et Keith fait également observer que c'est la « doctrine la plus courante dans les Upanishads ». Le « Soleil » en question est le Soleil du *Rig-Vêda*, I, 115, 1, « le Soi (*âtman*) de tout ce qui est noble ou immobile ».

(16) *Kaushitaki Upanishad*, III, 3.

(17) *Taittiriya Samhitâ*, VII, 1, 1, 1 ; *Shatapatha Brâhmana*, VIII, 7, 1, 16. Cf. *St Jean*, I, 4 : « la Vie était la Lumière ». Du même point de vue : « La première des substances est la lumière... Il n'est de lumière dans le monde que ce qui participe du divin ». Witelo, *Liber de intelligentiis*, VI, VII.

(18) *Somme théologique*, III, 32, 11.

(19) Ibid. I, 45, 5.

(20) « C'est l'Esprit qui se donne le corps », *Wallenstein*, III, 13.

(21) St Bonaventure, *De reductione artium ad theologiam*, 21; cf. Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres*, 115 : « Les parents ne sont-ils pas, en quelque sorte, des causes concomitantes, tandis que la Nature (divine) est la cause suprême, première et véritable, de l'obtention des enfants ? » J'ajoute « divine » seulement pour rappeler au lecteur que la « Nature » de Philon n'est pas le monde visible et objectif, mais cet aspect de la puissance divine par laquelle Il crée, l'*aeigenés phusis* de Platon, la « Nature éternelle » dont nous reconaissons la réalité en obtenant des descendants : *Les Lois*, 773 e.

Il revient au même de dire que « le Souffle est la puissance procréatrice » et que « l'homme est produit par le Souffle » (*Pancavimsha Brâhmana*, XVI, 14, 5), puisque le Souffle (*prâna*) est habituellement identifié au Soleil, le pneumatique au principe lumineux.

(22) Jalâl ad-Dîn Rûmî, *Mathnawi*, 3775-3779.

(23) « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » (*St Jean*, VI, 63).

(24) *St Matthieu*, XXIII, 9.

(25) Alfred Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929.

(26) Gregory Bateson et Margaret Mead, *Balinese Character : A Photographic Analysis*, New-York, 1942, pp. 17 et 91.

(27) *St Jean*, VIII, 28 ; *St Marc*, XIV, 36.

(28) Jacob Boehme, *Signatura rerum* : « Dialogue entre deux âmes ».

(29) Ananda K. Coomaraswamy, *Lîlâ*, *JAOS*, 1941 et *Play and Seriousness*, *Journal of Philosophy*, 1942.

(30) Ananda K. Coomaraswamy, *Primitive Mentality* ; *Symbolism*, *Dictionary of World Litterature* ; *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation »*, *Art Quaterly*, 1944. Voir aussi Shankarâchârya, *Shatashloki*, 12 et 55 : l'homme est une perle attachée au fil du Soi, et de même que les marionnettes en bois sont manœuvrées par des fils, de même le monde est dirigé par ce Fil spirituel.

(31) René Guénon, *Le symbolisme du théâtre* (*Le Voile d'Isis*, 1932). [Article repris dans *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXVIII].

(32) Platon, *Théétète*, 155 d, et *Les Lois*, 644-645 et 803-804.

(33) *Dux*, Duc, Meneur, Guide, le Conducteur solaire ; *netri* du *Rig-Véda*, V, 50, 1, et le « Soi du soi, l'immortel Conducteur » de la *Maitri Upanishad*, VI, 7.

(34) Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 117.

(35) Aristote, *De anima*, III, 10, 433 a.

(36) Platon, *Apologie de Socrate*, 31 d, et *Phèdre*, 242 c.

(37) Platon, *Le Banquet*, 201 c.

(38) La fonction des épingles n'est pas tant de tenir ensemble les articulations que de permettre aux membres de se mouvoir librement. Les chevilles (*gumnos*, Platon, *Le Timée*, 43 a) — sur lesquelles les articulations (*arthra*) se meuvent, et comparables aux gonds (*gomphoï*) des portes (Parménide cité par Sextus Empiricus, *Adversus dogmatos*, III) — sont employées, il est vrai ; celles-ci sont appelées aussi pivots (*strophinges*), mais les membres sont liés entre eux par les tendons (*neura*) qui se tendent et se détendent autour des pivots, et meuvent ainsi les parties du corps comme si elles étaient sur des gonds (*le Timée*, 74 b). Ces tendons sont les contreparties physiques des « liens vitaux » psychiques (ibid. 73 b) qui sont dissous à la mort (ibid. 81 e) ; cf. Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres*, 242 ; *Brihadâranyaka Upanishad*, 3 VII, 2 ; *Maitri Upanishad*, I, 4. C'est par le « fil » que les parties sont réellement co-ordonnées et mues : comme dans l'homme « c'est par le Souffle que les articulations sont réunies », le Souffle vital (*prâna*) appelé « Fil spirituel », *sûtrâtman*, « qui maintient ce monde » (*Aitareya Aranyaka*, I, 4, 2 et 3). Cf. note 30.

(39) Marc Aurèle, X, 38 et XII, 19 ; cf. II, 2, III, 16, VI, 16, VII, 3 et 29.

Le symbolisme de la marionnette se rattache étroitement, en Inde, chez Platon et les Néo-Platoniciens, et dans les doctrines plus tardives, au symbolisme du char, dans lequel l'attelage est constitué par les sens qui cherchent leur pâture, et doivent être retenus et guidés par le conducteur-conscient, la Raison, qui seule connaît le Chemin ou la « Voie royale ».

(40) *Mahâbhârata*, Udyoga Parvan, 32, 12.

(41) *Brihadâranyaka Upanishad*, 3, VII, 1, cf. IV. 1, avec le commentaire de Shankara.

(42) Dante, *Paradis*, 1, 116. « Celui qui est le moteur intérieur du cœur mortel » correspond au Conducteur qui est à l'intérieur de notre cœur de la *Maitri Upanishad*.

(43) « Celui qui maintient la terre », *Paradis*, I, 117.

(44) *Therigâthâ*, 390, 391.

(45) *Samyutta Nikâya*, I, 134.

(46) *Shatapatha Brâhmana*, VI, 7, 1, 17 et VIII, 7, 3, 10.

(47) *Bhagavad Gîtâ*, VII, 7 ; comparer avec *Tripurâ Rahasya*, Jnâna Khanda, V, 119-124 (cf. note 65).

(48) *Brihadâranyaka Upanishad*, 3, VII, 1.

(49) Dans un article sur un autre ouvrage du Dr Margaret Mead, *The American Character*, l'auteur fait justement remarquer « le danger des raisonnements imbus de psychologie, ou même de biologie, appliqués à des questions qui devraient être traitées métaphysiquement » (*New English Weekly*, 1944). Les explications « psychologiques » elles-mêmes sont inadéquates si l'on dédaigne la psychologie traditionnelle, celle de Philon ou de la *Bhagavad Gîtâ*, par exemple. L'on soutient, dans la psychologie traditionnelle, qu'il ne peut y avoir de plus grande erreur ou source de maux que de s'imaginer : « *Je* suis celui qui fait ». Pour celui qui accepte ce point de vue, la façon d'agir de la danseuse balinaise est simplement *normale*, et *anormale* celle de l'« artiste » moderne qui n'exprime que lui-même.

(50) Par exemple, lorsque La Mettrie dit : « Le corps humain est une machine qui remonte ses propres ressorts », il « explique » un phénomène par une autre chose, d'une sorte qui ne fut jamais sur terre ou sur mer, quelque chose d'aussi inconcevable que « le fils d'une femme stérile ». Quand il continue en disant que « l'âme n'est qu'un principe de mouvement, ou une partie matérielle et sensible du cerveau », il propose deux théories entièrement différentes, la première étant de Platon, et la seconde se rapportant à son impensable « machine ».

(51) Sanskrit : *sûtra-dhâra*, « celui qui tient le fil », et aussi « marionnettiste », « metteur en scène » et « menuisier ». Le fait que les marionnettes soient en bois a également un sens, le bois étant la « matière première » avec laquelle le monde fut construit — bois, en grec : *ulé*, en sanskrit : *vana* — le constructeur est donc un « menuisier ».

(52) *Iliade*, II, 408 ; Hésiode, *Le Mariage de Céyx*, 2 et *Opus* 103, où le terme est utilisé pour des personnes ou des puissances personnifiées. Il est vrai qu'Aristote (*Physique*, II, 6) comprend l'« automate » comme étant « en lui-même sans volonté », et ainsi « accident » ou « hasard » ; mais c'est incompatible avec les significations déjà données et avec l'emploi de *automaton* avec *phuô*, devenir — cf. skr. *svaruh* — et d'après la plupart des érudits, le sens premier est celui de « agissant de sa propre volonté ». La véritable analogie est avec le « mouvement autonome » (*to eauto kinein*), le plus élevé des mouvements (Platon, *Phèdre*, 264 a, *Les Lois*, 895). Le problème tourne, comme toujours, autour de la question :

Qu'est ou qui est le « soi » impliqué ? — mortel extérieur ou immortel intérieur ? — ce dernier étant le véritable directeur (*êgemonikos*).

(53) *Iliade*, V, 409 ; comparer avec *Suparnâdhyâya*, XXV, 1, et les « Portes mouvantes » de la mythologie celtique.

(54) *Kathâ Sarit Sâgara*, VII, 9, 1-59.

(55) *Ceshtamânam* correspond au *ceshtate* dans le *Mahâbhârata*, cf. note 40.

(56) Un tel « émerveillement » étant le commencement de la philosophie : Platon, *Théétète*, 155 d, et Aristote, *Métaphysique*, 982 b.

(57) *Bhavya*, participe futur de *bhû*, « devenir », prend le sens d'« avenant » de la même façon qu'en français, « convenable » prend le sens de « comme il faut ».

(58) Les formules se rattachent ici très étroitement à celles de la *Maitri Upanishad*, II, 6, et de la *Bhagavad Gîtâ*, XVIII, 61. Dans l'Upanishad, Prajâpati, « de l'intérieur du cœur », anime et met en mouvement sa progéniture, qui sinon serait sans vie, les mettant ainsi en possession de la conscience (*cetanavat*). Dans la *Gîtâ*, Shrî Krishna, parlant de Lui-même, dit : « Par le moyen de Son art, le Seigneur, placé dans le cœur de tous les êtres, les fait tourner, portés par leur support » (*ishvarah sarvabhûtânâm hriddeshe... tishthati, bhrâmayan sarvabhûtâni yantrârûdhâni, mâyayâ*, XVIII, 61).

(59) Encore une affirmation de la psychologie traditionnelle qui est toujours à la base du « puppet-complex » et du symbolisme du char ; cf. note 49.

(60) Le Titan Maya, qui peut être comparé à Héphaïstos, Dédale, Wieland et Regin, est le grand Artiste dont la fille, Somaprabhâ, expose différentes machines ou automates, et explique que ces poupées en bois, habiles et automatiques, ces astucieuses figures mécaniques (*kâshthamayîh sva-mâyâ-yantra-putrikâh... mâyâ-yantrâdi-shilpâni*), furent à l'origine « émanées » (*shrishtâni*) de son ancêtre ; il y en a cinq sortes correspondant, comme « cette grande machine, le monde » (cf. Marsile Ficin, *Le Banquet*, IV, 5 : « machino del mondo »), aux cinq éléments, « mais seul l'Ancêtre, et nul autre, connaît la Roue qui garde l'Eau de Vie » (*Kathâ Sarit Sâgara*, VI, 3).

(61) Sur ce « jeu » royal, voir la note 30 ; cf. aussi Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, V, 22 : « O jeu plein de sagesse ! Le rire est aidé par la constance, tandis que le roi est spectateur ! (...). Et c'est là le jeu divin. « Tel est le propre jeu de Zeus », dit Héraclite. (...). Le roi, c'est le Christ qui d'en haut surveille notre rire et, « regardant par la fenêtre » (*Genèse*, XXVI, 8), contemple l'action de grâce et la bénédiction ». Le « spectateur » de Clément d'Alexandrie correspond au *prekshaka* de la *Maitri Upanishad*, II, 7.

« Car le *Nitya* et la *Lîlâ* sont deux aspects de la même réalité (...). L'Absolu joue de plusieurs façons : en tant qu'Ishvara, en tant que dieux, en tant qu'homme, en tant qu'univers. L'Incarnation est le jeu de l'Absolu en tant qu'homme. Le Dieu sans forme est vrai, le Dieu avec une forme l'est également » (*The Gospel of Shrî Râmakhishna*, New-York, 1942, pp. 358-359.)

(62) Ceci explique l'étymologie de *purusha* telle qu'elle est donnée dans la *Brihadâranyaka Upanishad* (2, V, 18), et le rapport entre *shî* et *keisthai*. J'ai traité plus complètement de la conception indienne et grecque de l'homme comme Cité de Dieu — *brahmapura, Hieropolis, Civitas Dei* — dans *Civilisation* (*Albert Schweitzer Jubilee Volume*, Cambridge, 1946).

(63) Cette Personne d'Or à l'intérieur du Soleil, qui contemple cette terre du haut de son siège d'or, est la même qui, située dans le lotus du cœur, consomme la nourriture », *Maitri Upanishad*, VI, 1 ; cf. *Rig-Vêda*, X, 90, 2 : « Quand il se lève par la nourriture ». « En vérité, c'est ce grand Soi non-engendré qui discerne entre les puissances de l'âme. Dans l'éther du cœur repose le Dirigeant du Tout, le Seigneur du Tout, le Roi du Tout », *Brihadâranyaka Upanishad*, 4, IV, 22 ; cf. *Chândogya Upanishad*, 8, 1, 1-6. « A cette Vie (*prâna*) — Brahma — toutes ces divinités portent tribut sans qu'elle l'ait demandé, *Kaushîtaki Upanishad*, II, 1 ; cf. *Atharva Vêda*, X, 7, 39 et 8, 15. Dans tous ces contextes, comme pour Platon, la « nourriture » est tout aliment qui nourrit le pouvoir physique ou psychique, le corps ou l'esprit.

(64) *Brihadâranyaka Upanishad*, 3, VII, 23 ; « Celui qui met le corps en possession de la conscience, et le meut », *Maitri Upanishad*, II, 5.

(65) Jnâna Khanda, V, 119-124 ; le texte figure dans les *Sarasvati Bhavana Texts*, n° 15, 1925-1933.

(66) En théologie, la « procession » est la sortie ou la manifestation du dieu en tant que Personne ou dans une Personne. Cette apparition sur la scène du monde est une « descente » — *avatarana* — strictement comparable à celle d'un acteur qui sort des coulisses pour apparaître déguisé. Le terme employé dans le texte, pour la procession de l'Esprit, est *prajnâtman* ou *prâna*.

(67) Comme dans la *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7 ; cf. note 30.

(68) R. Pischel, *Die Heimat des Puppenspiels*, Halle, 1900.

(69) « Les œuvres d'art humaines sont des imitations des prototypes divins. » *Aitareya Brâhmana*, VI, 27.

(70) Ce terme se rapporte à Vishnu en tant que Créateur.

(71) Comme l'a très bien dit le professeur A. B. Keith, « c'est vraiment ignorer la fonction de la religion dans la vie hindoue, que d'imaginer qu'il est possible de trouver les origines du drame dans le seul plaisir du divertissement » (*The Sanskrit Drama*, Oxford, 1924).

(72) Une foi aveugle dans le « progrès » fait trop facilement accuser les « races arriérées » d'ignorance ou de « mentalité pré-logique ». « Lorsque nous ne comprenons pas un phénomène iconographique, nous sommes toujours tentés de dire que nous comprenons fort bien — mais que c'est l'indigène qui est maladroit ou n'a pas compris », C. Hentze, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936. « Le monde du merveilleux ne doit pas

être considéré d'un point de vue étroitement scientifique », K. Th. Preuss, in Thurnwald, *Lehrbuch der Völkerkunde*, 1939.

(73) « Les communautés arriérées sont les bibliothèques orales des anciennes civilisations » (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 1942). « Leurs croyances ont été préservées jusqu'à maintenant comme une relique des anciennes connaissances » (Aristote, *Métaphysique*, XII, 8, 10). « La mémoire collective conserve quelquefois certains détails précis d'une « théorie » devenue depuis longtemps inintelligible (...) des symboles archaïques d'essence purement métaphysique » (Mircea Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, in *Zalmoxis*, II, 1941). Si les sources fondamentales des coutumes et des croyances sont celles d'une tradition métaphysique, l'anthropologue à la recherche d'explication et de compréhension doit être un familier de cette tradition.

(74) « L'âme enflammée par la splendeur divine (...) est secrètement élevée par elle comme avec un hameçon, afin de devenir Dieu » (Marsile Ficin, *Opera Omnia*, p. 306) ; « Car l'amour est comme l'hameçon du pêcheur » (Maître Eckhart) ; « L'amour est mon appât (...) il accrochera son hameçon dans votre cœur » (William Law) ; « Il me regarda nager comme un poisson dans la mer jusqu'à ce qu'il me délivrât avec son hameçon » (Hafez). Tout ceci rappelle le « Je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes » (*St Marc*, I, 17). Peu de doctrines et de symboles peuvent être étudiées convenablement sur la base de sources isolées dont elles semblent dépendre, si l'on ignore leur universalité.

(75) Voir Doña Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1944. Cf. l'*Imperator* romain, qui était aussi *Pontifex Maximus*.

(76) Pour la mentalité moderne, rien n'est évidemment plus gênant que la « négation du moi » (« self-naughting »). La liberté de choix est devenue une obsession, la liberté supérieure de spontanéité n'est plus comprise. Dans la philosophie traditionnelle on souligne que les « individualités » sont inconstantes, changeant toujours et ne cessant de devenir ; « nous » ne sommes pas des entités, mais des processus. Un attachement persistant à la « personnalité » est impossible pour quiconque a vu les choses « en devenir » — *yathâ-bhûtam* — objectivement, comme des processus déterminés causalement. Le premier pas sur la voie qui libère de « la mère des illusions » pour mener à une « joie infinie », est de voir par une démonstration que « ceci (le corps et le mental) n'est pas mon Soi », qu'il n'y a rien au monde correspondant à cette « personnalité ». Vivre dans le monde du temps et de l'espace est une condition de changement incessant ; et, comme demande Platon, « comment ce qui n'a jamais le même état peut-il *être* quelque chose ? » (*Cratyle*, 439 e). Le premier pas de la pensée logique est la distinction entre le *devenir* et l'*être*. L'important est de savoir ce que « nous » *sommes* réellement ; mais c'est une connaissance qui ne peut être acquise que dans la mesure où « nous » éliminons de notre conscience d'être tout ce que « nous » ne sommes pas. C'est la *katharsis* platonicienne et le *shuddha karana* sanskrit.

(77) La danse occidentale contemporaine ressemble à une parade désordonnée ; dans l'art traditionnel, qui survit ailleurs, « tous les gestes du danseur ont un sens, et la danse est dite rationnelle parce qu'elle symbolise et manifeste habilement quelque chose qui surpasse le plaisir des sens », St Augustin, *De ordine*, 34 ; cf. Ananda K. Coomaraswamy et C.K. Duggirala, *Mirror of Gesture*, New-York, 1936.

(78) « Tout cela est un jeu que la Déité se donne :
Elle a imaginé la créature pour Son plaisir. »
(*Le Pèlerin chérubinique*, II, 198.)

(79) Sur cette soumission passive, comparer *Chândogya Upanishad*. 8, 1, 5, et Philon d'Alexandrie, *Quis rerum...*, 186. La distinction impliquée est celle de la volonté et du désir : « l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible ». Faire comme on « veut » est l'antithèse de la volonté libre ; l'homme libre aime beaucoup plus ce qu'il fait que faire ce qu'il aime.

(80) Plutarque, *Moralia*, 393 f ; cf. note 30.

(81) Jnâna Khanda, X, 43-62 ; cf. note 65.

(82) Autrement dit, « laisser les morts enterrer leurs morts » et « ne pas songer au lendemain » ; vivre aussi près que possible de l'éternel présent.

(83) La méthode de leur folie consiste à continuer de vivre normalement, sans mettre de contraintes rigoureuses à leurs sentiments et, comme l'ajoute un autre traducteur, « dissipant ainsi leurs tendances latentes ». On peut rappeler les mots de Blake : « La suppression des désirs engendre la peste ».

(84) Les personnes mentionnées comprennent les princes, les hommes, les femmes, jeunes et vieux, les chanteurs, les bouffons, les professeurs, les ministres, les artisans et les courtisanes.

(85) *Brihadâranyaka Upanishad*, 4, IV, 22.

(86) Il est dit expressément que le Prince regarde impartialement le gain et la perte, l'ami et l'ennemi ; le principe est énoncé comme dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « Ton intérêt est dans l'action seule, non dans le résultat ». On se souvient, avec Walt Whitman, que « les batailles sont perdues dans le même esprit qu'elles sont gagnées », et que la vocation du soldat ne demande pas qu'il haïsse, mais qu'il se batte bien. Ceci est admirablement illustré par l'histoire bien connue de 'Alî qui, ayant engagé un combat singulier, était sur le point de vaincre, mais quand son adversaire cracha sur son visage, se retira, car il ne voulait pas se battre avec colère.

(87) Sur la différence entre compréhension et analyse psychologique, voir W.M. Urban, *The Intelligible World*, 1929. La compréhension requiert la reconnaissance des valeurs communes. Car aussi longtemps que les hommes ne pourront pas penser *avec* les autres, ils ne les auront pas compris, mais seulement connus ; et dans ce cas, c'est en grande partie l'ignorance de leur propre héritage intellectuel qui empêche la compréhension, et rend « étrange » une façon de penser étrangère. C'est particulièrement la fonction de l'anthropologie [conçue dans un esprit purement traditionnel] de rendre les hommes capables de se *comprendre*.

La Théophanie sinaïtique

selon la tradition juive

(suite) (*)

2.

De même qu'au commencement, l'Un est descendu Lui-même avec toute chose sortant de Lui, pour exister sur tous les degrés de la création, de même « Il est descendu au-dessus de la montagne de Sinaï... Il est descendu d'un degré à l'autre... » Il est descendu avec Israël dans Son Nom *YHVH,* qui est toute Sa Révélation propre et celle de toutes choses ; dans Sa Révélation, Sa Torah, se cache Sa Toute-Réalité : « la Torah est le Nom du Saint, béni soit-Il », et « Dieu et Son Nom ne font qu'un » (16). Dieu a pris la forme de Son Nom, et Son Nom, dès le commencement, a pris la forme de tous les mondes, de tous les êtres, de toutes les révélations, de toutes les paroles de la Torah et des âmes destinées à recevoir et réaliser ces dernières ; Il a pris la forme de tout Israël, qui est la « portion de *YHVH* » même (17) : la « Communauté sacrée d'Israël », son *corpus mysticum* ne fait qu'un avec la *Shekhinah* sur terre, qui est le « dernier *H* » de *YHVH.*

Aussi en entendant la deuxième parole divine, « *YHVH* », les enfants d'Israël virent-ils non seulement l'Un dans tous les mondes, mais l'Un resplendissant dans toute Sa Clarté révélatrice au sein de leurs propres cœurs ; et c'est pourquoi l'Un a pu dire à Israël : « Ce commandement, que Je te prescris aujourd'hui, n'est pas au-dessus de toi, ni hors de ta portée. Il n'est pas dans le ciel, pour que tu dises : « Qui montera pour nous au ciel et nous l'ira chercher, et nous le fera entendre, afin que nous l'accomplissions ? » Il n'est pas au-delà de la mer, pour que tu dises : « Qui passera pour nous au-delà de la mer et nous l'ira chercher, et nous le fera entendre, afin que nous l'accomplissions ? » Mais la parole est tout

(*) Voir *E.T.* mars-avril 1974.
(16) *Zohar* II, 90 b.
(17) *Deuter.* XXXII, 9

près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, afin que tu l'accomplisses » (*Deuter.* XXX, 11-14). Israël, la « portion de *YHVH* », est de même essence que Lui, donc de même essence que Sa Parole, Son Nom, Sa Révélation ; en accomplissant Ses paroles, en les réalisant jusqu'à leur essence, les enfants d'Israël accomplissent leur destinée, réalisent leur propre essence divine. Lorsqu'ils « appliquent Sa Vérité de manière parfaite, ils provoquent l'union sacrée » ici-bas et retrouvent par elle l'éternelle « union d'en haut », l'union à l'Un absolu, qui S'est révélé à eux comme leur propre « Moi » suprême, *Anokhi,* comme leur propre Réalité divine, *YHVH,* comme « leur Dieu » qu'ils devaient servir et adorer, conformément à la troisième de Ses trois premières paroles sinaïtiques : « Je-suis (*Anokhi*) *YHVH,* ton-Dieu (*Elohekha*)... ».

Le Seigneur ne dit plus, comme à Moïse au buisson ardent : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », mais « Je suis *YHVH, ton Dieu...* », Celui que tu connais maintenant comme ta propre Essence (*Anokhi*) et dont tu fais partie intégrante (*YHVH*), tout en te trouvant en face de Lui pour Le servir comme ton Dieu (*Elohekha*). En effet, si *Anokhi* signifie l'Identité transcendante d'Israël avec l'Absolu, et *YHVH,* son Identité à la fois transcendante et immanente avec Lui, *Elohekha* (« Ton Dieu » ou *Elohenu,* « Notre Dieu »,) est Dieu en face d'Israël, d'un peuple qui doit accomplir Sa Volonté, afin de retrouver toujours à nouveau l'union avec Lui et de réaliser Son Règne sur terre. Et voici Sa Volonté cristallisée dans le Décalogue (*Exode* XX, 2-17) : « Je suis *YHVH,* ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude... » « *Je suis* » (*Anokhi,* litt. « Je » ou « Moi ») désigne la *Sephirah* suprême, *Kether,* la « Couronne », l'Etre en soi, le Sur-Etre, l'Absolu (dans les lettres d'*ANoKhI* se cachent *AIN,* le « Non-Etre » ou Sur-Etre, et *K,* l'initiale de *Kether*). *YHVH* également signifie *Kether,* mais en tant qu'Il Se révèle par degrés, grâce à Sa première Emanation, *Hokhmah,* la « Sagesse », dont jaillissent toutes les autres Emanations sephirothiques, jusqu'à la dernière, *Malkhuth,* le « Royaume » ou l'Immanence divine. « *Ton Dieu* »

(*Elohekha*) est *Malkhuth* même, la *Shekhinah*, l'Immanence de toutes les *Sephiroth* descendue jusqu'ici-bas, la Divinité réellement présente au milieu d'Israël, son *corpus mysticum*, la « Mère d'en bas », qui S'occupe des enfants d'Israël sur terre. « *Qui t'ai fait sortir* » désigne la « Mère d'en haut », *Binah*, l'« Intelligence » divine, qui émane de *Hokhmah*, la « Sagesse » suprême, en tant que *Yobel* ou Délivrance éternelle : Elle délivre tous Ses enfants « *du pays d'Egypte* », de l'existence créée, pour les ramener « *de la maison de servitude* » à l'Etre pur et divin, au seul Vrai et seul Réel, à l'Un sans second. Dès lors : « *Tu n'auras pas d'autres dieux devant Ma Face* », car Je suis l'Un et le Tout, la seule Réalité, la Toute-Réalité, l'unique Essence divine Se révélant dans tous Ses aspects, dans toutes Ses *Sephiroth*, qui supplantent tous les « dieux », toutes les causes secondes, toutes les existences se situant illusoirement en dehors de « Lui, l'Un, auquel rien ne saurait être comparé ni associé » (*Hu ehad we-ên shenî lehamshil lô lehahbirah*). C'est pourquoi : « *Tu ne fera pas d'image taillée, ni aucune figure... Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les servira point. Car Moi, YHVH, ton Dieu, Je suis un Dieu jaloux...* ».

Si les deux premiers commandements concernent respectivement l'union à l'Un et Son affirmation pure, le troisième insiste toujours sur la pureté de cette affirmation en mettant Israël en garde contre la profanation de Son culte, de Sa Présence même, qui habite réellement dans Son Nom sacro-saint. Son Nom est toute Son affirmation propre, tout Son culte, toute Sa révélation, toute la Torah : Son Nom est Lui-même. « Dieu et Son Nom ne font qu'un » : Il est réellement présent en Son Nom, et Il descend de Son Nom dans l'homme qui l'invoque en vérité. Sanctifier le Nom de Dieu, c'est s'unir à Dieu même, alors que profaner Son Nom provoque le contraire : l'éloignement extrême de Lui, la chute dans les ténèbres de l'abîme. C'est pourquoi : « *Tu ne prendras point le Nom de YHVH, ton Dieu, en vain, car YHVH ne laissera pas impuni celui qui prendra Son Nom en vain* ».

Le Nom divin doit être sanctifié à tout moment, et il unit, en principe, l'homme à Dieu, en tout temps. Tous les jours de sa vie, l'homme doit invoquer le

Nom, qui le sauve et le délivre, qui le remplit de la Présence divine, en sorte qu'Elle habite, repose et agit en lui comme dans un temple vivant. Pourtant, il y a un jour particulièrement propice à l'union de l'homme avec Dieu, un jour consacré spécialement à la révélation de Sa *Shekhinah*, un jour où le Seigneur repose pleinement en Israël et où Israël trouve son parfait repos en Lui. C'est le jour du Sabbat : « *Souviens-toi du jour du Sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras, et tu feras ton ouvrage. Mais le septième jour est un Sabbat (consacré) à YHVH, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage... Car pendant six jours, YHVH a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et Il S'est reposé le septième jour : c'est pourquoi YHVH a béni le jour du Sabbat et l'a sanctifié* ».

Ainsi, Israël doit sanctifier la Présence divine 1° par l'union à l'Un, 2° par Son affirmation exclusive, 3° par l'invocation pure de Son Nom, et 4° par le repos contemplatif du Sabbat ; mais il doit aussi réaliser la divine Présence dans le prochain, à commencer par la vénération de ses père et mère : « *Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient prolongés sur la terre que YHVH, ton Dieu, te donne.* » « L'Ecriture promet la longévité en récompense de l'observation de ce commandement. Par longévité, l'Ecriture entend la vie éternelle. Par les mots : «... sur la terre que *YHVH*, ton Dieu, te donne », l'Ecriture entend cette région supérieure d'où l'on contemple la Majesté divine comme dans un miroir qui réfléchit la lumière. » Ce commentaire du *Zohar* (II,93 a) montre l'immense portée du précepte en question ; mais l'amour témoigné à ses parents doit être étendu au prochain tout court, selon cette autre parole de l'Ecriture : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Levit.* XIX, 18).

A l'amour du prochain sont consacrés les six derniers commandements ; après celui concernant la vénération de ses père et mère, l'Ecriture insiste sur l'abstention du mal qu'on pourrait faire au prochain. Car là seulement d'où le mal est absent, peut être fait le bien réel, peut être actualisé le Bien suprême, réalisée la Présence de Dieu en nous comme dans le prochain. « *Tu ne tueras point. Tu ne commettras point*

d'adultère. Tu ne déroberas point. Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain ».

Après la grande théophanie sinaïtique se cristallisant dans le Décalogue, après cette révélation dont chaque parole était un aspect même de Dieu — depuis Son premier mot, *Anokhi,* « Moi », jusqu'à Son dernier, *re'ekha,* « ton prochain », — *YHVH,* sur la demande expresse du peuple, continua à parler à Moïse seul en lui confiant pour Israël Son Code de l'Alliance (cf. *Exod.* XX, 22 - XXIII, 19). Celle-ci fut conclue par le sang aspergé des animaux sacrifiés, après la lecture du Livre de l'Alliance par Moïse. En effet, avant la réception des premières Tables de la Loi, « Moïse écrivit toutes les paroles de *YHVH* » qu'il « lut en présence du peuple », au moment de la conclusion de l'Alliance. Ensuite seulement, à la fin des quarante jours et nuits qu'il passa sur la montagne de Sinaï en face du Seigneur, il reçut les « deux Tables de Témoignage, Tables écrites sur les deux côtés... sur l'une et l'autre face. Les Tables étaient l'ouvrage de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu gravée sur les Tables » (*Exod.* XXXII, 15, 16). Mais celles-ci furent brisées à cause de l'adoration du veau d'or. Puis, lorsque Moïse obtint le pardon divin pour Israël, *YHVH* lui dit : « Taille deux tables de pierre comme les premières, et J'écrirai les paroles qui étaient sur les premières Tables que tu as brisées. » Et lors de la seconde retraite de Moïse sur la montagne, où il passa de nouveau quarante jours et quarante nuits face à face avec Dieu, une fois de plus « *YHVH* écrivit sur les Tables les paroles de l'Alliance, les dix paroles » (*Exod.* XXXIV, 1, 28).

Mais nous avons vu qu'avant ces trois fixations successives des paroles sinaïtiques dans le « Livre de l'Alliance » écrit par Moïse et dans les premières et les secondes « Tables de Témoignage » gravées « du doigt de Dieu », elles furent révélées à Israël directement par *YHVH,* lorsque « tout le peuple vit les voix et les flammes, et le son de la trompe, et la montagne

fumante » (*Exode,* XX, 18). Israël vit ce qu'il entendit ; il vit les voix divines comme des flammes ou lumières spirituelles prenant la forme de paroles et de lettres sacrées. Et « chaque parole se divisa en soixante-dix sons ; et ces sons apparurent aux yeux d'Israël comme autant de lumières étincelantes » (18), c'est-à-dire que « chaque parole (sortie de la bouche de Dieu) renfermait toutes les implications et dérivations légales, ainsi que tous les mystères ou aspects cachés qui lui étaient propres ; chaque parole était en effet comme un trésor rempli de choses précieuses... elle se révéla sous soixante-dix aspects (qui constituèrent la base d'autres aspects et interprétations allant jusqu'au nombre de six-cent-mille, nombre des enfants d'Israël présents au Sinaï, et même au-delà, puisque les âmes des générations antérieures et postérieures, elles aussi, assistèrent à la Théophanie ; c'est dire que chaque interprétation fondamentale pouvait prendre les teintes de tous les réceptacles de la révélation de l'Un). Chaque parole reçut (en particulier) cinquante moins une couronne d'un côté (du « côté droit » ou clément) et autant de couronnes (ou principes d'exégèse) de l'autre côté (19), (du « côté gauche » ou rigoureux ; c'est pourquoi chaque loi biblique est susceptible de 49 arguments dans un sens et de 49 autres, dans un sens opposé. C'est en raison de cette diversité d'interprétations possibles de chaque parole de Dieu, que l'Écriture compare cette dernière à un feu aux myriades d'étincelles ; mais elle dit aussi que chaque parole divine est) « comme un marteau qui brise la pierre » (et en libère les étincelles cachées, ainsi qu'il est écrit dans *Jér.* XXIII, 29 : « Car Mes paroles sont comme du feu, dit le Seigneur, et comme un marteau qui brise la pierre »)» (20).

La parole de Dieu était Sa lumière qu'Israël « enten-

(18) *Zohar* II, 146 a.

(19) Le nombre de 49 résulte des sept *Sephiroth* de la construction cosmique, dont chacune se reflète dans les autres, si bien que chacune est « septuple » et que l'on arrive à 49 aspects sephirotiques. D'autre part, chacune d'entre elles comporte, selon un « dosage » différent, la Grâce et la Rigueur divines ; il en découlent 49 interprétations clémentes ou positives et 49 interprétations rigoureuses ou négatives.

(20) *Zohar* II, 83 b.

dit et vit à la fois » et dont se détachèrent des « lettres de feu blanc (révélant la grâce) et de feu noir (manifestant la rigueur), suspendues dans l'air » (21). « Israël vit ensuite apparaître une grande lumière qui absorba toutes les autres » (22), étant leur synthèse en même temps que leur source. Cette source de lumière était la *Shekinah* découlant Elle-même de l'Ancien Sacré, du Principe suprême, dont Elle est la Présence réelle. De Lui descend — à travers Elle — en particulier la « rosée céleste », dont « deux gouttes se transformèrent en pierres précieuses. Dieu souffla sur ces deux pierres, et elles devinrent deux tables (de saphir transparent)... On lisait au recto des tables ce qui était écrit au verso, et on lisait au verso ce qui était écrit au recto ». (23). Telle fut en substance la révélation de Dieu par Sa Présence réelle sur le mont Sinaï, l'irradiation de Sa Présence par Sa lumière, la corporéification de Sa lumière en Sa parole et la cristallisation de Sa parole ou doctrine orale en Sa doctrine écrite ; tout ceci ayant eu lieu dans le seul et même instant supra-temporel de la grande théophanie.

Cette révélation de la Torah à la fois orale et écrite s'accomplit, nous l'avons vu, dans l'union cognitive du peuple élu avec Celui qui Se révéla. Il se fit connaître à Israël d'abord en tant que l' « Un sans second » ; puis, Il Se montra sous Ses dix aspects fondamentaux, les *Sephiroth*, ensuite sous la forme des « vêtements » des *Sephiroth*, c'est-à-dire des dix commandements, qui contiennent en substance toute la Torah révélée progressivement par l'intermédiaire de Moïse. Et la prophétie de Moïse est elle-même la substance de toutes les révélations ultérieures des prophètes et des hagiographes d'Israël. « Moïse a prononcé toutes les paroles des autres prophètes aussi bien que les siennes (qui contiennent celles des autres prophètes), et quiconque prophétisa (en Israël) ne fit qu'exprimer la substance de la prophétie de Moïse » ; ainsi, « ce que les prophètes étaient destinés à annoncer aux générations postérieures, ils le reçurent du mont Sinaï. » (*Midrash, Shemoth R.* 42,8 ; 28,6). Et le

(21) *ibid.* II 84 b.
(22) *ibid.* II, 146 a.
(23) *ibid.* II, 84 a, b ; 85 a.

Talmud affirme : « Même ce qu'un disciple distingué était destiné à enseigner en présence de son Maître, a déjà été dit à Moïse sur le Sinaï. » (*P. Péa,* 17 a). Il en résulte que rien de ce qui fut dit par un prophète juif ou par un maître spirituel ou un disciple interprétant l'Ecriture selon les règles de l'exégèse traditionnelle, ne saurait contredire les écrits révélés par l'intermédiaire du grand serviteur de Dieu, ni y ajouter ou en retrancher quoi que ce soit. Aux paroles de Dieu gravées par Lui-même dans les Tables de Témoignage succédèrent leurs développements révélés dans les cinq livres écrits par Moïse et constituant la *Torah* proprement dite ; et les écrits des prophètes et des hagiographes suivirent comme des développements de la Torah, de la seule révélation de *YHVH.*

3

En effet, après la descente des « dix paroles gravées dans la pierre », la « Torah a été donnée primitivement en rouleaux séparés » (*Mishnah, Gittin,* 60 a) et fut plus tard réunie en un livre unifié, le Pentateuque. C'est là le Livre ou la « Torah de Moïse ». La tradition ajoute que « Moïse écrivit son livre, y compris le récit relatif à Balaam (*Nombres* XXII s.), ainsi que Job. Josué écrivit son livre et les huit derniers versets du Deutéronome (concernant la mort de Moïse). Samuel écrivit son livre, les Juges et Ruth. David écrivit les psaumes avec la collaboration (spirituelle) de dix anciens, qui sont : Adam (*Ps.* CXXXIX), Melchisédech (*Ps.* CX), Abraham (identifié à Ethan, *Ps.* LXXXIX), Moïse (*Ps.* XC - C), Héman (*Ps.* LXXXVIII), Yeduthun (*Ps.* XXXIX, LXII, LXXVII), Asaph (*Ps.* LXXIII - LXXXIII) et les trois fils de Koré (*Ps.* XLII - XLIX ; LXXXIV *s.* ; LXXXVII *s.*). Jérémie écrivit son livre, le Livre des Rois et les Lamentations. Ezéchias et ses associés écrivirent (consignèrent) les Livres d'Isaïe et (ceux de Salomon, à savoir) les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue écrivirent (consignèrent) Ezéchiel, les Douze (petits prophètes : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie), Daniel et Esther. Esdras écrivit son livre et les généalogies des Chroni-

ques jusqu'à lui ; Néhémie acheva les Chroniques. » (*Mishnah, Baba bathra,* 14 b et *seq.*)

Toutes ces révélations consignées par écrit constituent la « Torah écrite » ou « Doctrine écrite » (*Torah shebikhtab*) au sens le plus large. C'est là la Bible hébraïque que la tradition juive subdivise en « vingt-quatre livres » dans l'ordre suivant : les cinq livres de Moïse ; les huit livres des Prophètes : Josué, Juges, Samuel, Rois, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, les Douze (petits prophètes sus-mentionnés, dont les écrits sont considérés comme un seul livre), et les onze Hagiographes : Psaumes, Proverbes, Job, Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras-Néhémie (considéré comme un seul livre) et Chroniques. La date de la fixation définitive de ce canon scripturaire par les autorités spirituelles d'Israël est incertaine ; elle ne remonterait qu'au IIIe siècle av. J.-C., et il y aurait même eu des discussions jusqu'au 1er s. après J.-C. à propos de la canonicité de certains livres tels que le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Proverbes et Esther. Finalement, le canon en vigueur fut consacré par la formule suivante : « Le Saint Unique, béni soit-Il, a dit : « J'ai écrit pour vous vingt-quatre livres ; gardez-vous bien d'y ajouter quoi que ce soit... » (*Midrash, Bemidbar R.* 14,4).

Mais tout ce que Dieu a écrit, tout cela Il l'a aussi énoncé. Il l'a fait entendre en substance à tout Israël du haut du mont Sinaï et l'a développé dans Ses révélations faites à Moïse et aux autres prophètes ; et s'Il a interdit d'ajouter à Ses « vingt-quatre livres » d'autres *écritures sacrées,* Il n'a pas défendu leur *exégèse sacrée,* la tradition orale et sa consignation par écrit. Car la tradition orale remonte à Sa propre parole qui, fixée dans l'Ecriture, permet une multitude d'interprétations valables, jusqu'à celles qui dévoilent Ses mystères : les aspects de Celui qui parla et qui, du sein de Sa parole, Se révéla Lui-même (24). Mais quel que soit le niveau de l'exégèse, celle-ci n'est orthodoxe et partant opérante, que si elle représente effectivement la « Torah orale », qui ne constitue point un ensemble de simples interprétations surajoutées par les hommes, mais est réellement d'origine surhumaine. Elle est la révélation ou parole divine cachée dans l'Ecriture en tant qu' « esprit de la lettre » ; cet esprit a été cristallisé par les sages d'Israël, sous l'aspect ésotérique dans les enseignements et les écrits de la Kabbale, et en mode exotérique dans ceux du Talmud et de ses prolongements rabbiniques. Bien que la « Torah orale », en tant qu'interprétation de la « Torah écrite », semble être postérieure à celle-ci, les deux, nous venons de le voir, furent révélées ensemble : au Sinaï, Israël vit le contenu spirituel des lettres écrites dans le ciel. Le Verbe purement spirituel et lumineux de Dieu était Sa « Torah orale », qui prit instantanément forme dans Sa « Torah écrite » ; et cette fixation par écrit était destinée à servir de point de départ permanent et de critère sûr à toute analyse et application de la Vérité et de la Volonté révélées. Ainsi, l'exégèse et la réalisation du contenu de la Torah ne sont autres que le dégagement et l'assimilation de l'esprit ou de la lumière cristallisés dans la « lettre ».

Les deux *Toroth* ne sont que deux aspects de la seule et même révélation sinaïtique, aspects qui se complètent parfaitement dans l'œuvre divine d'illumination et de rédemption du peuple élu. A l'instar de la Kabbale, le Talmud insiste sur cette double unité de la révélation, mais envisage la Torah orale avant tout sous son aspect d'exégèse, donc en tant qu'elle semble procéder de la Torah écrite: « Que signifie le texte (scripturaire) qui dit : « *Je vous donnerai les tables de pierre, la loi et le commandement, pour que vous les enseigniez* » (*Exod.* XXIV, 12) ? « *Tables de pierre* », c'est le Décalogue (qui représente la synthèse de toute la Torah, aussi bien écrite qu'orale, de même que

(24) Il y eut, cependant, un courant en Israël, celui des Sadducéens qui, dès le IIe s. av. J.-C. rejetèrent toute parole ou tradition non consignée dans la Torah écrite. A l'encontre des Pharisiens, qui cultivaient la Doctrine orale, **ils nièrent** farouchement l'orthodoxie de celle-ci. Leur judaïsme se réclamant du seul code écrit du Pentateuque centré sur le rituel du Temple, la fin de ce dernier entraîna presqu'aussitôt celle du courant sadducéen. Le Pharisaïsme, au contraire, permit à Israël, grâce à l'interprétation traditionnelle de l'Ecriture, d'adapter la religion aux conditions nouvelles et si terribles pour le peuple juif. Sans la Torah orale, le judaïsme n'existerait plus.

des Prophètes et des Hagiographes) ; « *loi* », c'est le Pentateuque (*Hamishah humshé Torah*, les « cinq cinquièmes de la Torah » ou cinq livres de Moïse) ; « *commandement* », c'est la *Mishnah* (ou « Répétition » de la révélation orale, depuis Moïse jusqu'à Esdras qui la transmit, avec l'Ecriture, aux docteurs de la « Grande Synagogue » ou *Sophrim*, les « hommes versés dans la Science scripturaire », eux-mêmes la « répétant » aux *Tannaïm* ou Autorités doctrinales dont le dernier, Yehudah le Saint, mort vers 220 apr. J.-C., mena à bonne fin la compilation et fixation définitive par écrit de la *Mishnah*) ; « *que J'ai écrits* », ce sont les Prophètes et les Hagiographes (désignés ensemble, dans le traité *Rosh hashanah*, 7 a, de la *Mishnah*, par le terme de *Qabbalah* qui, nous l'avons vu, signifie proprement la « tradition ésotérique » ; les prophètes et les hagiographes en étaient effectivement les maîtres par excellence venant confirmer, revivifier et fortifier le judaïsme « de l'intérieur ») ; « *que vous les enseigniez* », c'est la *Guemarah* (le « Complément » ou Commentaire de la *Mishnah* qui, lui, représente la somme des exposés faits par les *Amoraïm*, « orateurs » ou « interprètes » de la Doctrine orale succédant aux *Tannaïm* — IIIe-Ve s. apr. J.-C. — ; or, c'est l'ensemble de la *Mishnah* et de la *Guemarah* qui forme le *Talmud*, l'« Etude » exotérique de la Torah — *Talmud Torah* — au sens trict du terme. Ajoutons que la *Guemarah* résultant des écoles talmudiques des Juifs exilés en Babylonie, d'une part, et celle des Juifs de Palestine, d'autre part, a fini par constituer, autour de la seule et même *Mishnah*, d'un côté, le « Talmud babylonien » et de l'autre, le « Talmud palestinien » ou « hiérosolymitain ». Le Talmud traite des aspects et « actifs » et « contemplatifs » de la religion : l'activité traditionnelle est décrite par tous les textes relevant de la *Halakhah*, la « Marche » à suivre conformément à la Loi, alors que la contemplation est suscitée par les textes de la *Haggadah*, la « Narration » biblique et symbolique ; celle-ci engage à l'approfondissement spirituel de la Torah, jusqu'à la « connaissance du Saint Unique, béni soit-Il », connaissance qui, strictement, est réservée aux initiés de la Kabbale, si bien que la *Haggadah* constitue l'une des liaisons entre l'exotérisme et l'ésotérisme. Enfin, au *Talmud* s'ajoutent les multiples *Midrashim* ou « Exposés » rabbiniques fleurissant jusqu'au XIIe s. apr. J.-C. ; ils forment avec la *Mishnah* et la *Guemarah* le « Talmud » au sens élargi du terme, sans que celui-ci constitue à lui seul toute la « Torah orale », qui comprend en outre le Commentaire ésotérique de l'Ecriture : la *Qabbalah* ou « Réception » de la Vérité pure et universelle, consignée à son tour dans une riche littérature traditionnelle traitant des « Mystères de la Torah »). Le texte (scripturaire ainsi interprété) montre que tout cela fut donné à Moïse sur le Sinaï. » (*Berakhoth* 5 a). Car, rappelons-le, non seulement « ce que les prophètes étaient destinés à annoncer aux générations postérieures, ils le reçurent du mont Sinaï », mais « même ce qu'un disciple distingué était destiné à enseigner en présence de son maître, a déjà été dit à Moïse sur le Sinaï ».

Un autre texte du Talmud que nous avons partiellement cité au début, fait allusion à la préséance de la *Qabbalah* dans l'acte simultané de la révélation divine et de la réception humaine de celle-ci ; en effet, nous l'avons vu, au Sinaï eut lieu avant tout la *qabbalah* ou « réception » immédiate des divins « Mystères de la Torah », l'accès direct de tout un peuple au domaine « intérieur » ou ésotérique de la religion, son union spirituelle avec Dieu même, sous la conduite de Moïse : « Moïse (et, avec lui, tout Israël) reçut (*qibbel* = *qabbalah*) la Torah (écrite ou orale) du haut du Sinaï ; il la transmit (avec toutes ses interprétations fondamentales et avec toutes les règles et tous les degrés de l'exégèse sacrée, tant ésotériques qu'exotériques, en particulier) à Josué, Josué aux Anciens, les Anciens aux Prophètes, et les Prophètes la transmirent aux hommes de la Grande Synagogue. » (*Pirqé Aboth* I, 1) Toute cette transmission se fit « de l'intérieur vers l'extérieur », de la *qabbalah* ou « réception » directe du seul Vrai et seul Réel jusqu'à l' « étude » exotérique de la Torah, *Talmud Torah* ; et toute cette transmission fut seulement possible grâce à la tradition orale, garantie elle-même par des règles herméneutiques révélées. Il fallut que la révélation orale faite à Moïse et Israël comportât elle-même celle de ces règles constituant les critères indiscutables de l'exégèse, sinon cette dernière aurait risqué, avec le temps,

de s'estomper et de dévier dans des spéculations surajoutées, pour finir par sombrer dans l'hétérodoxie. Ces règles ou méthodes d'exégèse révélées forment une sorte d'ossature inaltérable, sur laquelle s'appuie, à travers les siècles et les millénaires, l'enseignement permanent de la doctrine orale ; elles se superposent l'une à l'autre en conformité avec les différents degrés de compréhension et d'application, allant du niveau élémentaire de l'exotérisme jusqu'à l'échelon suprême de l'ésotérisme. La multitude de ces méthodes se résume dans quatre catégories d'exégèse dont les désignations respectives ont pour initiales les consonnes formant le mot clef *PaRDeS*, le « Paradis » de l'approche de Dieu, à savoir : *Peshat*, « simple » interprétation littérale de l'Ecriture ; *Remez*, « allusion » au sens multiple caché dans le symbolisme des phrases, des lettres et des signes de la Torah ; *Derash*, « exposition » homilétique des vérités doctrinales embrassant toutes les interprétations possibles de la révélation ; *Sod*, « Mystère », l'initiation aux « Mystères de la Torah » (*Sitré Torah*), l'enseignement ésotérique de la Kabbale. Ces catégories fondamentales de l'exégèse se présentent donc comme quatre dégrés d'une ascension spirituelle dont les deux intermédiaires forment le passage entre l'exotérisme et l'ésotérisme. En effet, les méthodes qui correspondent à ces catégories intermédiaires sont utilisées aussi bien par les Talmudistes que par les Kabbalistes ; mais le Talmud, tout en rejoignant ainsi la Kabbale — et y préparant dans une certaine mesure —, reste centré sur la « raison », alors que la Kabbale s'identifie à l'« Esprit Saint » (*Ruah ha-Qodesh*), qui dépasse la pensée humaine et unit l'homme à Celui qui Se révèle. « Remarquez que l'Ecriture procède à l'égard de l'homme de la manière suivante : D'abord elle lui fait signe d'approcher... Lorsque l'homme s'approche d'elle, elle lui parle à travers le rideau (la « lettre ») qui le sépare encore d'elle... L'homme commence alors à la comprendre petit à petit : il se trouve à l'interprétation syllogistique. Ensuite, elle parle à l'homme à travers un voile plus transparent, celui des énigmes et des paraboles (qui le conduisent, par le dévoilement de leur symbolisme, à la signification véritable et purement spirituelle de la « lettre »)... Enfin, quand l'homme est devenu familier

avec l'Ecriture (au point qu'il passe de la « lettre » et de son symbolisme à la « parole inspirée »), elle se montre à lui face à face et lui révèle les Mystères (divins) et les voies secrètes (conduisant vers l'Un) qu'elle cache depuis le commencement des temps (et dont le « dépôt sacré » est le *Sod* ou la *Qabbalah*). C'est alors seulement que l'homme arrive à la connaissance parfaite de l'Ecriture ; et c'est alors qu'il devient « Maître de la Maison » (universelle de Dieu), car tous les Mystères lui sont révélés, sans qu'aucun ne lui reste caché. » (*Zohar* II, 99 a, b) Et citons encore cet autre passage zoharique traitant de l'ascension à partir de la « lettre » ou du « corps » de la Torah jusqu'à son « âme », sa « racine », son essence divine : « Les insensés ne regardent que l'habit de l'homme ; quand celui-ci est beau, celui qui le porte est également beau. Pourtant, l'habit revêt quelque chose de plus précieux, à savoir le corps ; et celui-ci revêt lui-même quelque chose de plus précieux encore, et c'est l'âme. La Tora aussi a un corps, et ce sont les commandements (objets propres de la *Halakhah*).., elle a aussi un habit, et ce sont les contes (auxquels correspond la *Haggadah* qui, à un certain point de vue, est inférieure à la *Halakhah*, et, à un autre point de vue, supérieure à elle) ; ... enfin, elle a une âme qu'ont pénétrée ceux qui se trouvaient près du mont Sinaï : c'est la racine première de toutes choses, la Torah réelle (la Présence réelle, révélatrice et rédemptrice même de Dieu, qui est réalisée directement par la *Qabbalah*). » (III, 152 a).

Si, dans la montée vers le sommet du « Sinaï intérieur », apparaissent distinctement les deux domaines exotérique et ésotérique, ils s'entrelacent en même temps, nous venons de le voir, pour ramener l'homme, par la spiritualisation de son corps et de son âme, à la rencontre « face à face » avec « Celui qui descend sur la montagne » du cœur. En effet, après Moïse, Josué, les Anciens et les Prophètes, après l'élite de la Grande Synagogue, les plus grands parmi les « hommes de la science scripturaire », parmi les *Tannaïm*, les *Amoraïm* et les *Rabbanim*, furent à la fois des Maîtres du Talmud et de la Kabbale, c'est-à-dire de la Tradition orale intégrale ; ils formèrent les « anneaux » principaux de la « chaîne de la Tradition » (*shalsheleth ha-Qabbalah*) extérieurement talmudique, mais intérieu-

rement initiatique ou kabbalistique. Cette « chaîne » ininterrompue est destinée à durer jusqu'à l'avènement final du Messie ; l'exotérisme et l'ésotérisme doivent se compléter, à travers les siècles et les millénaires, comme le corps et l'âme pour constituer l'unité viable de la Tradition, qui reflète l' « Unité d'en haut » : « Car en haut également, il y a un habit, un corps, et une âme, ainsi qu'une Ame de l'âme. Les cieux et leurs légions sont l'habit. La « Communauté d'Israël » est le corps (mystique, céleste et spirituel du « peuple élu »), qui reçoit l'âme appelée « Beauté d'Israël » (la Révélation du Suprême, Sa Torah éternelle, Sa Descente lumineuse et béatifique) ; et l'Ame de l'âme, c'est l'Ancien Sacré (le Suprême en Lui-même). Toutes ces réalités (divines, spirituelles et célestes) s'enchaînent (entre elles et avec la sainte Tradition qui les reflète et les manifeste ici-bas). Malheur aux coupables qui prétendent que la Torah (intrinsèquement identique à la Présence lumineuse du Suprême) n'est qu'une simple narration... » (*Zohar* III, 152 a).

La Kabbale se distingue du Talmud comme l'âme du corps ; ou encore, elle est — toujours symboliquement parlant — comme l'organe central du corps, le cœur, qui reçoit directement l' « âme (de l'Ecriture) révélée à ceux qui se trouvaient près du mont Sinaï » ; et en la recevant, aujourd'hui comme au Sinaï, la Kabbale s'identifie immédiatement à cette âme, qui, nous venons de le voir, est la lumière, la Présence réelle même de l'« Ame suprême ». La Kabbale anime, illumine et sanctifie le « corps », — qui est à la fois la lettre de l'Ecriture, toute la loi mosaïque et le peuple élu même, — afin de l'unir à la *Shekhinah*, et, par Elle, au Saint, béni soit-Il. Dans ce but, la *Kabbale*, nous l'avons dit, emploie entre autres les mêmes méthodes que le Talmud, celles de la *Halakhah* et de la *Haggadah*, ainsi que les modes exégétiques *Peshat, Remez* et *Derash ;* et en connexion avec ces derniers, elle utilise la science sacrée des lettres et des nombres (25). Mais

(25) Les trois procédés les plus connus de la science des lettres ou nombres propre au judaïsme sont la *Guématria* opérant par la valeur numérique des lettres hébraïques, *Notarikon* se servant des lettres initiales, médianes et finales des

la Kabbale se sert plus encore, et par définition, des méthodes qui lui sont propres, telles que la science des *Sephiroth* et celle des Noms divins. Ces deux sciences fondamentales appartiennent respectivement aux deux grandes catégories kabbalistiques, à savoir la « Kabbale théorique » ou contemplative (*Qabbalah yiunit*) et la « Kabbale pratique » ou opérative (*Qabbalah ma'asit*, considérée ici, bien entendu, en dehors de ses déviations d'ordre magique), qui se complètent et s'interpénètrent. En effet, si la « voie des *Sephiroth* » (*derekh ha-Sephiroth*) est éminemment contemplative et la « voie des Noms » (*derekh ha-Shemoth*) opérative, cette dernière soutient la contemplation par la grâce illuminative et unitive de l'invocation des Noms sacrés, qui correspondent aux *Sephiroth* ou Aspects divins ; d'autre part, la contemplation des *Sephiroth* à elle seule est opérative : comme toute véritable contemplation du Divin, elle comporte ses propres grâces transformantes, dont la plus grande opère la métamorphose spirituelle du sujet contemplant en l'Objet contemplé. Mais ces grâces peuvent donc aussi s'unir à celles de l'invocation, pour conduire le Kabbaliste procédant selon les règles initiatiques et en particulier avec la *kawwanah* (intention, attention ou concentration) requise, à la rencontre de Celui qui Se révèle (26). Dans d'autres méthodes kab-

mots, et *Temurah*, la méthode des permutations et des combinaisons des lettres.

(26) Cette rencontre unitive peut avoir lieu selon différents modes d'union ; elle peut entre autres renouveler la séparation sinaïtique du corps d'avec l'âme qui s'élève vers d'Essence suprême. Une illustration de ce dernier mode nous est donnée par le récit suivant concernant Rabbi Moshé de Kobryn (mort en 1858, l'un des successeurs spirituels du célèbre Rabbi Israël ben Eliézer, dit *Baal Shem* ou *Baal Shem tob*, le « Maître du Bon Nom » divin, fondateur du Hassidisme polonais, 1700-1760) : « A un écrivain, qui l'interrogeait sur la Kabbale ou Doctrine secrète et sur les *Kawwanot* ou intentions secrètes visant des effets supra-terrestres, Rabbi Moshé répondit : « Ecoute-moi bien, le mot *qabbalah* dérive de *qabbel, accepter, accueillir*, et le mot *kawwanah*, de *kawwen, orienter* ou *diriger sur*. Car le sens ultime de toute la sagesse de la Kabbale, c'est d'accepter le joug de la Volonté divine, et la signification dernière de tout art des *kawwanot*, c'est d'orienter son cœur sur Dieu. Lorsque quelqu'un dit : « Le Seigneur est mon Dieu », c'est-à-dire qu'Il est à moi et que je suis à Lui — comment

balistiques, telle que la Vision du « Char » (*Merkabah*) ou Trône divin, qui se rattache à la révélation d'Ezéchiel et implique une ascension spirituelle à travers les cieux ou différents degrés supra-terrestre du cosmos, l'invocation de Noms sacrés joue également un rôle important en connexion avec la contemplation. Dans toutes ces méthodes, il s'agit en définitive d'une progression ou montée spirituelle à travers les degrés cosmiques ou directement au-delà de ceux-ci, jusqu'aux degrés sephirothiques aboutissant à celui de *Kether elyon*, la « Couronne suprême », identique à *Anokhi*, le « Soi » divin et infini. Cela est vrai aussi pour des méthodes telles que la réalisation spirituelle de l'« Œuvre de la Genèse » (*Maaseh Bereshith*), dont l'objet métaphysique est l'éternelle « Ontogénèse », c'est-à-dire la divine « Emanation » (*Atsiluth*) des *Sephiroth* à partir de la « Couronne suprême » et leur « descente » vers la création, descente qui, finalement, se cristallise dans celle de la *Shekhinah* ou Immanence divine, que le Kabbaliste « reçoit directement » en tant que Présence réelle et révélatrice, pour s'unir à Elle et remonter, grâce à Elle, vers le Principe suprême.

4

Mais les méthodes de la Kabbale sont bien trop nombreuses pour être traitées ici plus longuement. Ses procédés contemplatifs et opératifs, joints à ceux de l'exotérisme, se situent, nous venons de le voir, sur les multiples échelons ou degrés d'exégèse et d'application de la révélation divine ; on se trouve devant une échelle qui, à l'instar de celle de Jacob, s'élève de la terre vers l'Infini (*En Soph*) en traversant toutes les sphères humaines, célestes et spirituelles. Et sur cette même échelle mystique descend la révélation de l'Infini ; elle descend des « degrés d'en haut », de la hiérarchie des *Sephiroth*, pour se manifester dans les innombrables états cosmiques qui représentent les

son âme ne sortirait-elle pas de son corps ? » A peine eut-il prononcé ces paroles qu'il tomba dans un profond évanouissement extatique. » (Extrait traduit des *Erzählungen der Chassidim* de Martin Buber, p. 368, Manesse-Verlag, Conzet et Huber, Zurich 1949).

reflets de ces échelons sephirothiques ou ontologiques. Et à ces mêmes échelons correspondent des réceptivités spirituelles concrétisées dans des réceptacles créés. C'est à l'image des « dix degrés d'en haut » qu'au Sinaï, toutes les âmes d'Israël — y compris celles des générations antérieures et postérieures — furent groupées dans une hiérarchie de réceptacles, afin d'accueillir la révélation divine conformément à leurs degrés respectifs de réceptivité. Toute âme d'Israël participe ou, mieux encore, s'identifie dès sa préexistence à l'une des *Sephiroth*, à l'un des grands Archétypes divins, dans lequel se reflètent tous les autres Archétypes et dont elle est un « vase caché », un mode déterminé de réceptivité ontologique ; et toute réceptivité increéée se reflète sur la « face des eaux » cosmiques, degré suprême de la création, appelé aussi *Araboth*, ou le « septième ciel » : ici, l'âme créée attend — dans la demeure nommée *Guph*, « Corps » prototypique — l'ordre divin de descendre dans un corps terrestre, en l'occurrence celui d'un être humain. Avant cette descente, l'âme jouit, selon la « réceptivité » qu'elle est elle-même, de la vision de Dieu, face à face.

Or, les âmes d'Israël non incarnées lors de la révélation du Sinaï reçurent l'ordre de descendre sur la « Terre céleste » — la *Shekhinah* —, qui se trouvait au-dessus de la montagne, et d'y assister, avec les âmes incarnées — et passagèrement détachées de leurs corps — à la révélation des dix *Sephiroth*, lesquelles prirent la forme des dix commandements résumant toute la Torah. Alors, chaque âme reçut directement la révélation sephirothique, selon son propre degré de réceptivité qui se rattache en essence, nous l'avons vu, à l'une des *Sephiroth* sans, cependant, être séparé des autres. Chaque *Sephirah* résume toutes les autres à la lumière de sa propre Qualité ou Perfection infinie : elle unit l'âme à travers cette Perfection, qui est son archétype éternel, à l'Unité indivisible de toutes les *Sephiroth*. Aussi est-ce cette Unité, l'Unité divine tout court, qui s'est révélée à chaque âme, selon son éternel degré de réceptivité, « ... séparément aux chefs des tribus, aux femmes, aux chefs (divers) du peuple (etc.), ainsi qu'il est écrit (dans *Deuter.* XXIX, 9-12, à l'occasion du renouvellement de l'Alliance à Moab, que

la Kabbale assimile spirituellement, nous l'avons vu, à l'événement sinaïtique) : « Vous vous tenez tous aujourd'hui devant *YHVH*, votre Dieu ; vos chefs, vos tribus, vos anciens, vos surveillants, tous les hommes d'Israël... », ce qui indique les cinq degrés du côté droit (de la Clémence divine, qui correspondent à une réceptivité spirituelle puissante ou « solaire »), alors que les cinq degrés du côté gauche (de la Rigueur, qui se réfèrent à une réceptivité moindre ou « lunaire »), sont (selon la suite du texte scripturaire) : « ... vos enfants, vos femmes, l'étranger qui est dans ton camp, depuis celui qui coupe ton bois jusqu'à celui qui puise ton eau (ce qui indique la possibilité de la conversion des âmes non-juives au mosaïsme et, par là-même, leur assimilation à Israël) : pour entrer dans l'alliance de *YHVH*, ton Dieu, et dans Son serment, que *YHVH*, ton Dieu, conclut en ce jour avec toi, pour t'établir aujourd'hui comme Son peuple et être Lui-même ton Dieu... » Ces dix degrés (ressortant de la subdivision d'Israël faite dans le verset scripturaire que nous venons de citer) correspondent aux dix degrés (sephirothiques) d'en haut, grâce auxquels Israël a reçu les dix paroles (ou commandements) et qui constituent son éternelle possession, l'essence de tous les commandements, la bonne (ou divine) part d'Israël. » (*Zohar* II, 82 a)

Ces dix degrés de réceptivité se subdivisaient eux-mêmes en autant d'échelons particuliers qu'il y eut d'âmes assistant à la révélation ; car chaque âme, en son essence, est une réceptivité « unique » (*yehidah*) de l'Un (*Ehad*), même si elle partage avec d'autres l'enracinement dans telle *Sephirah*. Chaque âme, nous l'avons vu, contempla au Sinaï, à la lumière de la *Sephirah* dont elle était issue et selon sa propre participation à cette *Sephirah*, toutes les autres *Sephiroth* en même temps que la sienne : elle contempla selon son mode « unique », l'Infinité sephirothique, l'Unité divine, dans tous Ses aspects. Et c'est ainsi que se dressa au Sinaï l'immense échelle de toutes les nuances d'interprétations et d'applications véridiques des soixante-dix aspects fondamentaux que présentait chaque parole de la divine révélation. Toute cette richesse spirituelle, toute la Torah, qui est un océan sans bornes de lumières étincelantes, se trouve

à jamais déposée dans chaque âme d'Israël. Mais si l'âme juive jouit perpétuellement, au septième ciel, de la vision béatifique et unitive de Celui qui Se révèle et si elle en fut gratifiée, ici-bas, au Sinaï, cette vision spontanée a cessé pour elle depuis le renouvellement du péché originel en face du veau d'or. Les « yeux » de l'âme se sont voilés, et elle est retombée dans ses imperfections et ses transgressions, telles que les relate l'histoire d'Israël. C'est pourquoi le Psalmiste (CXIX, 18) s'est écrié : « Ote le voile qui est sur mes yeux... » ; et c'est pourquoi, à l'instar de tous les prophètes d'Israël, il a exhorté son peuple à réaliser la Volonté et la Vérité divines révélées par la Torah. « Ote le voile qui est sur mes yeux, afin que je considère les merveilles enfermées dans Ta Torah ! » Seule la Torah, tant écrite qu'orale, seule la vision finale de son divin Contenu, peut rendre à Israël l'union cognitive avec Dieu.

Mais comment est-il possible que l'âme enracinée éternellement en Dieu, l'âme qui se trouve en constante union avec Lui au septième ciel, cette âme qui demeure sacrée, même en ce bas monde, dans sa « fine pointe supérieure » cachée au tréfonds du cœur, celle qui a reçu au Sinaï tout le trésor de la Torah, puisse s'éloigner volontairement de sa propre essence divine, pour sombrer dans le péché ? Ici intervient l'éternel mystère du libre arbitre de l'homme, le mystère de l'homme qui peut choisir de suivre l'un ou l'autre des « deux penchants » opposés dont il a été doté par le Créateur même : celui allant vers le vrai et le bien, appelé *Yetser tob*, la « bonne inclination », et celui tendant vers l'erreur et le mal, *Yetser hara*, la « mauvaise inclination ». *Yetser tob*, la bonne tendance jaillit de la lumière divine dans l'homme et attire celui-ci vers sa propre essence lumineuse et absolue. *Yetser hara*, la mauvaise tendance est comme l'ombre de cette lumière, un obscurcissement ou voile intérieur, qui sépare et éloigne l'âme de sa divine essence ou de l'Un, pour l'entraîner dans la « vanité » (*habel*), l'illusion de l' « autre-que-l'Un » : c'est l'illusion du « moi » et du « monde », de la multitude créée ayant pour support la substance cosmique, l'objectivation et la coagulation de l'ombre ou ténèbre intérieure. A l'origine, cette substance était encore

transparente comme un voile très fin, à travers lequel la lumière divine et béatifique illuminait la création ; mais à cause du péché, du fruit de la mauvaise tendance, de l'attachement à l' « autre-que-l'Un », à la substance multiforme, la lumière se retira et fit apparaître l'obscurité de cette substance. Tout ce processus négatif reflète, selon la Kabbale, le « retrait » (*tsimtsum*) principiel de la lumière divine dans sa propre Essence infinie, retrait permettant l'actualisation des ténèbres primordiales et, au sein d'elles, celle du fini, du créé. Les ténèbres de la substance créée, d'abord illuminées par le *fiat lux*, réapparurent dans une certaine mesure, nous venons de le voir, par suite du péché originel, de l'attachement à cette substance imprégnée de l'illusion pluriforme et se durcissant au fur et à mesure de cet attachement même, jusqu'à devenir une « écorce » (*q'lipah*) opaque autour de la lumière divine. L'âme humaine ne voit et ne recherche plus que la multitude des « étincelles », tombées dans les ténèbres du « moi » et du « monde », lors du retrait de la lumière de l'Un. D'une et lumineuse qu'elle était, l'âme est devenue obscure, dispersée, multiple ; sa substance est comme un agrégat de plusieurs couches psychiques, de plusieurs « âmes » de natures diverses et constituant un tout individuel non homogène, privé de son unité spirituelle primordiale.

L'homme possède une « âme sacrée », la *neshamah*, qui monte sans cesse vers sa source suprême et en révèle la lumière, parce que sa nature est identique à la « bonne tendance » ascendante, *Yetser tob ;* et il a une « âme vitale » ou animale, *nephesh*, qui descend, au contraire, sans cesse dans les ténèbres de son corps terrestre, devenu tel lors de la chute d'Adam hors de son corps lumineux. Malgré cela, l'âme corporelle n'est pas elle-même identique à la « mauvaise tendance », *Yetser hara*, car Dieu a créé le corps humain « à Son image », à l'image du « Corps » infini des dix *Sephiroth*, si bien que l'homme, en réalisant sa « déiformité », peut retourner de son « point de chute » à son point de départ suprême. Or, l'homme réalise sa déiformité, non par l'attachement à son corps à la fois théomorphe et déchu, mais par la soumission et l'union de celui-ci ou de l'âme corporelle à l'esprit ou à l'âme sacrée et spirituelle, remplie de la Présence

réelle des *Sephiroth*, de toutes les Perfections divines manifestables. Cette soumission et cette union, c'est l'œuvre de l'âme raisonnable, *ruah*, l' « esprit » discursif de l'homme, son mental : c'est l'âme spécifiquement humaine, appelée à discerner entre la bonne et la mauvaise tendance, entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le réel et l'irréel, le spirituel et le matériel, le divin et le non divin. L' « âme raisonnable » peut se tourner vers en haut et vers en bas, elle peut faire descendre le supérieur dans l'inférieur et faire monter l'inférieur vers le supérieur. *Ruah* peut soumettre ou non l'âme animale à l'âme spirituelle, elle peut révéler ou voiler la lumière de la *neshamah*, faire triompher ou non l'obscurité de *nephesh* ; elle est l'âme intermédiaire, la médiatrice ou la séparatrice entre l'âme supérieure et l'âme inférieure ; elle s'identifie, soit à la bonne, soit à la mauvaise tendance. Par l'influence positive de *ruah*, l'âme animale est soumise à la Volonté divine, son écorce corporelle même est intégrée dans l'union de la raison avec la *neshamah*, dans l'ascension spirituelle de l'être vers la Vérité ; elle perd sa « pesanteur » due à la chute d'Adam et sert de véhicule, de « char » sacré pour la montée de l'homme vers Dieu, comme au paradis et, plus tard, au mont Sinaï, lors de la grande théophanie.

Dans cet état paradisiaque, l'âme triple est homogène et révèle deux aspects supplémentaires, aspects de son unité intérieure et divine. Son élément intermédiaire n'est plus *ruah*, la raison, mais la *neshamah* qui, dès lors, sert de médiatrice entre l'âme individuelle — aux deux aspects mental (*ruah*) et animal ou corporel (*nephesh*) — et l'âme supra-individuelle de l'homme ; la *neshamah* constitue le centre universel et divin même de la double âme individuelle-terrestre, *ruah-nephesh*, et c'est dans ce centre, ce cœur spirituel de l'homme, que celui-ci a reçu et peut continuer à recevoir directement la révélation divine — ou sinaïtique, lorsqu'il s'agit d'un enfant d'Israël. Or, de même que la *neshamah* possède deux enveloppes psychiques représentant ensemble l'âme proprement individuelle et, partant, inférieure de l'homme, dans laquelle peut se loger le mal, de même elle enveloppe les deux aspects suprêmes, universels et divins de l'âme humaine ; ce sont les deux aspects transcendants de l'essen-

ce éternellement pure et sacrée de l'homme, alors que la *neshamah* en est l'aspect immanent, sans être affectée pour autant par les vicissitudes existentielles de l'individualité psycho-physique de l'être humain. Les deux aspects transcendants en question sont : *hayah*, l'« âme (éternellement) vivante », qui se trouve au septième ciel en perpétuelle union avec Celui qui Se révèle, et *yehidah*, l'« (âme) unique », qui n'est jamais sortie de Lui, mais constitue l'éternel archétype de l'être humain dans le monde transcendant des *Sephiroth*. Or, la *neshamah*, d'une part, irradie la lumière divine au sein de la sphère individuelle de l'homme en éclairant son « âme mentale » et en alimentant son « âme vitale » et, d'autre part, s'élève — grâce à cette lumière donnant la connaissance et la vie même — à travers tous les cieux, jusqu'en *Araboth*, le septième ciel ou la « surface des eaux » créées, pour s'y réintégrer dans *hayah* unie à « Celui qui chevauche dans *Araboth : Yâh* est Son Nom » (Ps. LXVIII, 5). (27) L'âme sacrée retrouve ainsi, par l'union à la Divinité réellement présente au degré suprême de la création, l'accès de Sa transcendance où se cache, d'éternité en éternité, *yehidad* unie à *Yahid*, l' « Unique ».

L'homme qui erre ici-bas n'affecte en rien la pureté de son âme sacrée et universelle, mais il peut ternir son âme individuelle, au point qu'elle reste comme coupée de son essence divine : elle subit, dès lors, les conséquences de ses erreurs, jusqu'à ce qu'elle ait éliminé les impuretés de son « écorce » vitale, *nephesh*, et rendu transparent son « voile » mental, *ruah*. Alors, Dieu « ôte » ce « voile », et les « yeux » de la *neshamah*, à savoir *hayah* et *yehidah*, s' « ouvrent » dans l'homme qui, illuminé et uni à l'Un,

(27) Le mot *HaYah* se compose de l'initiale de *hayim*, la « vie », ou de *hokhmah* la « sagesse », et de *YâH*, l'un des Noms divins « essentiels »,celui du « Père miséricordieux ». Les deux lettres *Y* et *H* du Nom *YâH* constituent la première moitié — « transcendante » — du Tétragramme *YHVH* et, d'un autre point de vue, la « synthèse » de celui-ci en réunissant sa lettre initiale et sa lettre finale. Le mot *HaYaH* indique, selon cette interprétation kabbalistique, l'union de l'âme immortelle ou éternellement « vivante » et « connaissante » avec le « Transcendant » qui, en tant que « Père miséricordieux », S'est fait immanent au degré suprême du cosmos.

« considère les merveilles enfermées dans la Torah ». C'est ainsi que l'enfant d'Israël réalise ici-bas ce qu'il possède perpétuellement, éternellement en haut où il ne fait qu'un avec Celui qui Se révèle à toutes les âmes sur la « face des eaux » et qui S'est révélé en particulier à Israël sur le sommet du mont Sinaï en prenant la forme de la Torah.

Mais ici se pose à nouveau la question de savoir comment il est possible que les âmes d'Israël, à peine Dieu leur eût-Il « ôté le voile » et fait « voir Ses merveilles », Ses propres Aspects, toute Sa Gloire réellement présente, en les unissant par là à Lui-même, soient retombées dans leur « mauvaise inclination » en adorant le veau d'or, cette illusion grossière d'une « autre-que-Lui ». Or, ce que nous venons d'exposer au sujet de la constitution de l'âme humaine ne concerne que la possibilité même du péché, sans expliquer la particularité du péché commis au Sinaï presqu'immédiatement après l'illumination d'Israël et son union avec Dieu. Il nous faut donc revenir à ce qui eut lieu au Sinaï : Israël y vit la réalité spirituelle de chaque parole du Décalogue ; il vit la synthèse de la Torah et, dans cette synthèse, l'essence de la révélation, Dieu Lui-même. Le Seigneur Se révéla à Son peuple dès Sa première parole : *Anokhi*, « Je », qui est Son « Moi », en même temps que le divin « Soi » de tous les êtres. Chaque enfant d'Israël vécut *Anokhi* et « pénétra le Mystère de la Sagesse suprême ». Le temps et l'espace furent un instant dépassés et effacés « aux yeux de tout le peuple » ; néanmoins, — et c'est là une des clefs pour la compréhension du drame d'Israël, — les conditions cycliques, dans lesquelles survint cet événement, ne furent pas transmuées par ce dernier : elles s'imposèrent à nouveau, dès que la grande théophanie eut cessé. Il s'était produit une actualisation momentanée du paradis terrestre et une ascension spirituelle fulgurante de tout un peuple vers Dieu ; mais le temps de la Délivrance parfaite, finale et universelle n'était pas encore venu. Celle-ci n'était que préfigurée transitoirement au sein de cette collectivité ethnique imparfaitement préparée à la réception du Don suprême. Les réceptacles humains se tinrent plus ou moins proches de la montagne de lumière ; leur éloignement exté-

rieur fut à la mesure de leur distance intérieure de la Présence divine. Bien que Sa lumière éclipsât pour un instant cette distance, Dieu laissa subsister cette dernière. Le cycle de l'humanité allant vers la fin des temps devait évoluer dans le sens d'une déchéance générale, déchéance spirituelle envahissant dans une large mesure tous les peuples du monde, dont Israël.

En effet, si au mont Sinaï il y avait eu disparition totale du mal, chaque Israélite aurait pu suivre Moïse de près dans l'approche de Dieu et aurait pu s'unir à Lui, parfaitement et définitivement, comme tous les élus le feront par la grâce du Miséricordieux à l'avènement final du Messie. Mais le Seigneur ne voulut pas que la communauté sinaïtique « rompît » déjà toutes les « barrières » spirituelles et réalisât — avec les « justes de toutes les nations » — la Plénitude messianique. Aussit dit-Il à Moïse : « Descends, et défends expressément au peuple de rompre les barrières vers *YVHV* pour regarder, de peur qu'un grand nombre d'entre eux ne périssent. Que même les prêtres, qui s'approchent de *YHVH*, se sanctifient, de peur que *YHVH* ne les frappe de mort » ; et : « Monte vers *YHVH*, toi et Aaron, Nadab et Abiu, et soixante-dix des anciens d'Israël, et prosternez-vous de loin. Moïse s'approchera seul de *YHVH*, les autres ne s'approcheront point, et le peuple ne montera pas avec lui. » (*Exod.* XIX, 21 ; XXIV, 1 - 2). Ainsi se cristallisa, dans la seule et même communauté de visionnaires de Dieu, une hiérarchie spirituelle. L'union à Dieu se réalisa sur une immense échelle de degrés qui, par la suite, purent être gravis selon l'intensification de la « soif de l'Un » que chacun gardait dans son cœur. L'union suprême et la délivrance finale furent données uniquement à ceux qui se trouvèrent dans un état très élevé de préparation intérieure. Chez les autres, l'union au Divin ne fut que transitoire, mais chacun en conservait dans son être une empreinte indélébile, apte à servir de support permanent à sa spiritualisation et à son union définitive avec *YHVH*. Toutes les âmes des générations antérieures et postérieures d'Israël, présentes au Sinaï, en furent également imprégnées. Chaque enfant d'Israël vit Dieu et peut Le revoir, Le retrouver dans son cœur ; telle fut et telle est la grâce immense — permanente — de la théophanie sinaïtique.

Ceci dit, nous arrivons à notre conclusion dans cette grave question de savoir comment, après avoir vu Dieu et s'être uni à Lui, il est possible d'adorer une idole. La chute hors de l'état d'union peut se produire, jusqu'à la Rédemption ultime et messianique, lorsqu'il s'agit d'une union passive, accordée à l'homme par pure grâce, c'est-à-dire : sans qu'il ait Lui-même activement coopéré à sa réalisation, comme ce fut le cas pour Adam et Eve au paradis, ainsi que pour la plupart d'entre les enfants d'Israël au Sinaï. Dans ce cas, l'âme est susceptible de subir l'influence du pouvoir obnubilant et séparatif des « écorces » obscures de la substance créée ; ces « écorces » subtiles ou psychiques, nous l'avons vu, enveloppent la lumière spirituelle habitant la créature et émanant de son essence incréée et divine. Pour que l'homme puisse dominer définitivement cette influence antispirituelle et dualiste, qui le sépare et l'éloigne de son propre Soi divin, il doit consacrer toute son intelligence, sa volonté et sa foi à la purification *active* et *intégrale* des enveloppes ténébreuses de son âme ; il doit opérer, avec l'aide de Dieu, leur transmutation et réintégration complètes dans sa propre substance originelle et immaculée, l'« Ether primordial » (*Avir qadmon*), le « char » (*merkabah*) ou véhicule transparent de l'Esprit caché dans son cœur ; il doit réaliser — toujours avec le concours divin — la maitrise totale de son « mauvais penchant » tourné vers *habel*, la « vanité », l'illusion, l'irréel, par sa « bonne tendance », qui l'attache et l'unit à *Emeth*, la « Vérité », le seul Réel. Il finira ainsi par s'absorber ou, vu « d'en haut », par être résorbé dans l'« Un sans second », ce qui implique à la fois son effacement toal et sa résurrection spirituelle en Lui. Alors, et alors seulement, il sera un serviteur parfait de Dieu, délivré à jamais du « moi » et du « monde ». Tant qu'il n'est pas totalement maître de cette double illusion d'un « autre-que-l'Un », — et, par là, véritablement « maître de la maison » cosmique, — il risque la chute, même hors d'un état de pureté paradisiaque et angélique, tel que les enfants d'Israël l'obtinrent « gratuitement » au Sinaï, après deux jours de préparation particulière (28). Suffisante pour une union passive,

(28) C'est pourquoi, outre les raisons d'ordre purement con-

cette préparation ne put se substituer à une réalisation spirituelle intégrale ; elle pouvait en constituer, cependant, un point de départ chargé d'une exceptionnelle surabondance de grâce, pour la majorité des âmes israélites. Rien ne semble s'opposer, en revanche, à ce que cette même préparation coïncidât, pour l'élite, avec la phase finale de sa spiritualisation active, cette dernière étant susceptible de remonter au début du ministère de Moïse et d'Aaron, donc à l'époque précédant l'exode. Cette spiritualisation put donc déboucher, en mode actif et parfait, sur l'union sinaïtique avec Dieu, spiritualisation empêchant, par la suite, l'élite et ceux qui la suivirent, d'adorer le veau d'or.

Leo SCHAYA

(A suivre)

ORIGINES ET SYMBOLES DE LA LANGUE CHINOISE

L'écriture chinoise fascine à la fois par son esthétique complexe et par le pittoresque de ses allusions concrètes. On s'amuse du caractère sommairement figuratif de *jen* (homme) qui a la structure d'un pantin, de *ma* (cheval), tout en jambes et crinière, ou des différents composés qu'animent les deux mains assemblées ; on admet sans surprise que le doublement de *mou* (arbre) signifie la forêt, que la multiplication de *k'eou* (bouche) ait le sens de clameur, et l'affrontement de deux *yen* (parole), celui de dispute ; on admire que *mien* (toit) au-dessus de *niu* (femme) compose idylliquement *nan*, qui est l'ordre et la paix ; plus encore que *niu* (femme) et *tseu* (enfant) se conjuguent en *hao*, qui est le verbe aimer. De façon moins simple déjà, *tchong* (milieu) est une flèche traversant une cible qui peut être un soleil — or il s'agit là d'un thème essentiel de la mythologie chinoise — ; *kiuen* (prince) comporte à la fois les pouvoirs d'édiction, d'exécution, et la coiffure bicorne, symbole universel de la puissance ; *tan* (cinabre) est figuré dans un creuset d'alchimiste, et *kin* (or ou métal) dans le sein de la terre-mère ; *ming* (lumière) synthétise celles (*yang* et *yin*) du soleil et de la lune ; *che* (dix) qui est une totalité, se figure par la croix à quatre dimensions, symbole de l'étendue plane ; *fang* exprime l'espace par la double équerre formant un carré, ou par le *swastika* dextre, équerre quadruple ; *chen*, l'expansion, par le symbole universel de la double spirale ; la descente de l'influence céleste est figurée par des gouttes de pluie, et par la bouche qui les reçoit (*ling*) ; *wang*, le roi — et aussi *yu*, le jade, qui est l'emblème de sa fonction —, c'est le Ciel, l'homme et la Terre, Triade suprême, superposés et reliés verticalement par la « Voie du Milieu » (*tchong-tao*) : il s'exprime ainsi

comme « fils du Ciel et de la Terre », mais aussi comme « médiateur » entre l'un et l'autre.

On aperçoit, dès ces premières remarques, combien l'écriture chinoise se veut expression concrète d'un mode de pensée synthétique, moins orienté vers la description que vers la saisie globale des notions exprimées. Son caractère le plus évident est la *simultanéité*, par opposition à la progression linéaire qui définit les écritures alphabétiques. Le caractère apparaît toujours en position « centrale » : il éclate et rayonne, indépendamment même du contexte dans lequel il est *tissé*, alors que le mot, dans les langues flexionnelles, est *enchaîné* à la phrase. Avons-nous vraiment affaire à une « idéographie » ? L'écriture chinoise exprime l'être et non l'idée : c'est un symbolisme à l'état pur.

Il est remarquable que les différentes traditions sur son origine la considèrent uniformément comme le fruit d'une révélation surnaturelle : l'initiateur en serait T'ien-houang, le Souverain du Ciel des âges légendaires ; le messager, c'est le plus souvent une tortue, animal « sage (parce que doué de longévité) et portant des caractères sur sa carapace » : c'est parce qu'elle porte le langage du Ciel que la carapace de la tortue est utilisée dans la divination. Le bénéficiaire de cette révélation est, traditionnellement, Fou-hi, mais on la dit aussi antérieure à lui, que précèdent seulement les mutations originelles. La fixation des caractères anciens (*kou-wen*) — qui nécessairement fait date dans l'évolution cyclique de la civilisation chinoise — est rapportée à Houang-ti, inventeur aussi des rites et de tous les « arts utiles », notamment de l'alchimie : le rapprochement n'est pas fortuit. Cette fixation, dit-on encore, aurait été réalisée d'après les traces laissées par les oiseaux sur le sol. Or les oiseaux sont des messagers célestes, ils parlent le langage du Ciel, ce qui comporte, comme dans le cas de la tortue, une double acception spirituelle et divinatoire. L'indication courante selon laquelle l'écriture fut d'abord un instrument de gouvernement ne doit pas faire entendre qu'il s'est agi d'un moyen pratique de domination ou de diffusion des règles administratives : le « gouvernement » est un ensemble de rites dont la fonction est de conformer en toutes cho-

ses l'ordre terrestre à l'ordre céleste : on a vu plus haut — notamment dans le cas du *wang* — que l'écriture était apte à figurer la réalité de telles analogies et de tels rapports. Elle était la fixation et probablement l'instrument réservé d'une connaissance traditionnelle, dont le *Tao-te king* montre bien que l'art de gouverner est seulement une application subalterne. Les annalistes des dynasties anciennes ont sans doute moins été des « scribes » appliqués que les conservateurs de cette connaissance.

Wen, qui désigne les caractères simples primitifs, signifie « lignes qui se croisent », ce qui peut évoquer le symbolisme du tissage : on sait qu'outre son sens d'alternance cosmique, et même simultanément avec lui, le tissage est en rapport avec l'écriture : *king* est à la fois la chaîne du tissu et le livre ; *wei*, la trame et le commentaire du livre. Dans la structure même du texte, évoquée plus haut, la sommaire armature syntaxique et les caractères signifiants (mots « vides » et mots « pleins ») constituent respectivement la trame et la chaîne, ou encore le canevas et la tapisserie. M. Lionnet a toutefois noté que *wen* était représenté, dans les graphies antiques, par un homme marqué d'un tatouage rituel, langage invocatoire, signe d'identification à la puissance céleste (1). La destinée de l'homme, indique le *Tso-tchouan*, est déterminée par le langage, et plus généralement par le mode d'expression qu'il adopte. Le caractère *ling*, plus haut cité, figure la descente de l'influx céleste en réponse aux cérémonies invocatoires. Les deux mains, qui interviennent si souvent dans les caractères, ne sont pas seulement actives, mais oblatives. Les caractères archaïques, ceux des os gravés du Ho-nan et ceux des admirables vases Chang, sont d'un usage exclusivement rituel.

Parce que, finalement, le nom (*ming*) est lié à la chose qu'il désigne et la détermine, l'un des arts essentiels — art de « gouvernement » — fut toujours en Chine celui des « désignations correctes » (*tcheng-*

(1) *Tao-te king, introduction, traduction, commentaires et notes*, par Jacques Lionnet (Paris, 1962). *Wen* est simultanément l'art de l'expression, avec toute la puissance qu'il confère, et finalement l'accomplissement social, la civilisation.

ming). Le *tcheng-ming*, tel que le *Louen-yu* le fait édicter par Confucius, est la clef de l'ordre moral et de l'ordre social. C'est aussi le signe et le moyen de la Vertu royale. L'adéquation du signifiant au signifié est la condition même de l'efficacité. *Ming*, le nom, est homophone de *ming*, le décret du Ciel, qui est en même temps la destinée de l'homme ; aussi la conformité du nom est-elle, analogiquement, conformité à la norme céleste.

De ce qui précède, nous pouvons tirer deux ordres de remarques : d'abord l'incapacité d'une langue essentiellement figurative et concrète — en outre sans flexions et pourvue d'une syntaxe schématique — à exprimer l'abstraction. On aurait cependant tort d'y voir une sorte d'infirmité, d'immobilisme sclérosant : la fixité normative, l'immutabilité des caractères possède une saveur principielle ; leur architecture est celle des archétypes. Par ailleurs, l'abstraction est jeu du mental et non moyen de retour aux réalités originelles, production du sens analytique et non de l'esprit de synthèse, langue de la terre et non du Ciel. L'écriture chinoise est objective et non subjective ; elle vise à l'accomplissement, non à l'expression psychologique ; elle est opérative et non spéculative. La seconde remarque concerne l'altération des caractères : elle découle, en vérité, de la première. Le phénomène n'est pas récent : l'incapacité des scribes en liberté, les particularismes féodaux avaient, dès le IX[e] siècle avant notre ère, justifié un premier essai de codification par les annalistes impériaux. Au VI[e] siècle, Confucius se plaint de l'action néfaste des scribes ignorants, et c'est aussi l'époque où Lao-tseu renonce à ses fonctions d'archiviste pour se retirer d'un univers officiel obscurci. Vers le III[e] siècle, la généralisation de l'usage du pinceau a gravement déformé le tracé des caractères, dont les lignes courbes sont devenues anguleuses ; d'une façon plus générale, on peut dire que le caractère tracé au pinceau s'inscrit dans un carré : c'est un signe traditionnel de dégénérescence, car le rond est la forme du Ciel, le carré celle de la Terre. Li-sseu, le célèbre ministre de Ts'in-che Houang-ti qui fit brûler les livres en 213 (2), tenta de compléter l'œuvre

(2) Destruction qui n'a pas uniquement un aspect négatif :

d'unification territoriale par une nouvelle codification de l'écriture ; mais ce fut en même temps la codification d'erreurs séculaires : divers signes montrent d'ailleurs qu'en ce règne historiquement capital, nombre de vertus et de connaissances traditionnelles avaient été perdues. L'altération se développe dans deux directions : la déformation des caractères et leur multiplication abusive ; la phonétisation, procédé qui exclut le symbolisme graphique pour ne retenir que la prononciation du signe (3). La langue chinoise fut sauvée d'aussi dangereuses distorsions vers l'an 120 de notre ère par Hou-chen, auteur du *Chouo-wen*, auquel la lexicographie moderne doit encore se référer de façon constante.

Ces dernières remarques, et plus encore l'affectation des écrivains contemporains à s'exprimer en langage populaire (*pai-houa*), donc en langue *parlée*, voire les velléités d'alphabétisation, appellent d'autres considérations sur les rapports entre la parole et l'écriture. Nul doute évidemment qu'en Chine comme ailleurs la parole ait précédé l'écriture, qui en représente la cristallisation cyclique, liée ici à la sédentarisation des peuples. La fonction purement verbale du mot ne demeure certes pas négligeable ; la polytonie lui apporte d'ailleurs une dimension originale. Le mot prononcé est aussi *ming* ; il concourt à l'efficacité de la « désignation » : nommer la chose est lui donner réalité, prendre pouvoir sur elle ; le nom (*ming*) fait à tel point le destin (*ming*) et la Vertu efficace, que son adéquation — à la fois graphique et sonore — devait être périodiquement vérifiée, dit le *Tcheou-li*, par des scribes et par des musiciens aveugles. Il faudrait, à la limite, évoquer la puissance des *mantra* hindous (4). Cette fonction sonore reçoit même, en Chine, une

elle vise surtout l'abus des commentaires subjectifs, non pas les livres essentiels.

(3) M. Margouliès (*La Langue et l'Ecriture chinoises*, Paris, 1957) a justement noté que la phonétisation progressive de leurs écritures avait coïncidé avec le déclin des civilisations égyptienne et babylonienne.

(4) Ce en quoi la formation des « complexes phoniques » peut constituer un phénomène cyclique plutôt qu'une subversion : mais ce n'est qu'un écho affaibli des puissances premières.

application très particulière que n'ignorent pourtant, à vrai dire, ni l'Inde, ni la Grèce antique — : c'est celle, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, de l'interdépendance symbolique des caractères homophones : indépendamment du sens, il s'établit entre eux des rapports subtils qu'aucune parenté graphique même ne laisse apercevoir (5). Mais on conçoit qu'en raison de son manque apparent de « logique », la science des analogies phonétiques s'estompe plus facilement encore que celle des symboles visuels.

Il y a cependant ici tout autre chose : c'est la fonction dynamique, « explosive » dit René Grousset, du symbolisme graphique, dont nous avons dit qu'il avait d'abord une fonction rituelle et peut-être initiatique (5). Contrairement aux autres peuples, écrit Joseph de Maistre, le Chinois « parle son écriture », à tel point que le langage paraît lui être surimposé comme une simple convention sonore : il la parle d'ailleurs, cette écriture, de façon nuancée au hasard des provinces (on ne s'y comprend pas, dit un proverbe très excessif, à cent *li* de distance...) ; les Japonais — dont la langue est pourtant flexionnelle —, les Coréens, les Viêtnamiens l'ont parlée, mais elle s'écrit immuablement. D'où son incomparable valeur de civilisation, d'instrument de connaissance universelle ; d'où la gravité des altérations qui, sous prétexte de commodité, visent, dans une étape finale, à réduire l'écriture au rang de traduction de la parole : c'est la négation — probablement concertée — d'une fonction traditionnelle et d'un mode de pensée millénaires.

La puissance intellectuelle des caractères fait qu'en Chine la calligraphie s'apparente à la peinture, celle-ci n'étant même vraisemblablement qu'un substitut de celle-là comme méthode de réalisation spirituelle intuitive : la première possède en effet sur la seconde l'avantage d'une évocation plus immédiate et plus synthétique, sans l'intermédiaire de la figuration matérielle. *Chou-houa* : calligraphie-peinture, sont inséparables, notamment à l'époque Yuan, dont le grand peintre Tchao Mong-fou fut d'abord un calligraphe.

(5) Pour compléter le précédent exemple, notons que *ming*, le mot, est homophone de *ming*, qui est à la fois la lumière et la connaissance intellectuelle, l'« illumination ».

« Chaque trait horizontal, écrit un autre calligraphe célèbre, Wang Hsi-chih, est une masse de nuages en formation de combat, chaque courbe est comme un arc bandé avec une extrême puissance, chaque point est comme un rocher tombant du haut d'un sommet élevé, chaque accent est comme un hameçon de cuivre, chaque ligne allongée est comme le sarment séché d'une très vieille vigne, et chaque trait court et fin est comme un coureur qui prend le départ... » (6). Pouvoir évocateur de l'esthétique, qui n'exclut ni n'épuise l'immuable densité du signe : « Ils n'expriment pas, dit Victor Segalen, des caractères gravés dans la stèle; ils signifient, ils sont. ». De l'existence à l'expression, de la synthèse graphique au langage, comme moyen de retour à l'Unité première : c'est tout le chemin accompli par l'homme en son propre cœur, le fruit de son mérite plus que le signe de sa propre puissance.

Pierre Grison

(6) Cité par Lin Yu-tang, *My Country and my People* (1936).

REMARQUES SUR LE CARACTÈRE ET LE MOT *"TAO"*

Dans l'étude qui va suivre, nous nous sommes attaché à montrer tout le symbolisme qui se rattache au caractère et au mot *Tao,* parallèlement aux noms donnés à la Divinité et ses aspects tant en Orient qu'en Occident.

Pour mieux en suivre le développement nous avons donné entre parenthèses le numéro des radicaux ou clefs des caractères chinois (R...) et la référence aux *Leçons Etymologistes* du Père L. Wieger (LE...).

TAO, voie (LE 110 A), chemin, passage, lieu où l'on va, place qu'on tient, conduite qu'on suit. Voie, latin *via,* c'est l'espace qu'on parcourt en partant d'un lieu pour aller à un autre lieu ; autrement dit, tout terrain par lequel on passe pour se rendre d'un point à un autre.

Lieu des idées, voie au commencement de toute voie, *Tao,* c'est ce qui permet aux pieds de marcher, aux pensées de circuler, à l'intelligence de s'exprimer par le verbe (en grec *Logos*). C'est aussi ouvrir la voie, mettre en communication, diriger, gouverner selon l'ordre des choses (en sanscrit *Dharma*) ; marcher en Dieu, axé sur la Voie, centré sur l'immuable.

Sous son aspect intemporel, c'est le non-manifesté, stase inane et vide ; le Principe avant tout état, tout mouvement, tout luminaire ; ce qui ne vas pas avec les êtres (1) et subsiste par lui-même, seul, immuable et sans mélange.

---

(1) Non-manifesté, ce qui n'a pas de forme, *Wu,* état non-sensible et indifférencié, noyau et germe de l'univers, n'est pas une véritable négation. D'après L. Wieger (LE 10 1) *Wu* représente la disparition d'une forêt sous l'action d'une multitude d'hommes. C'est un changement d'état caractérisé par l'absence d'attributs visibles et perceptibles. Toute assertion de la langue chinoise cache un *Wu.* En effet les puissances des êtres sont informelles, leurs manifestations sont formelles.

Sous son aspect temporel, c'est la grande Voie de l'univers dans laquelle tout marche, va, circule ; l'intelligence ordonnatrice, nœud d'harmonie, équilibre moteur, tournoiement, feu et souffle (2).

Sortant de lui-même, *Tao* voyage en traversant l'univers du centre à la périphérie pour retourner au centre immobile en soi. Puissance d'ordination, il marche en dedans de tous les êtres. Après avoir fait le tour du monde, il recommence ; après s'être éloigné, il se rapproche dans un tournement circulaire et spiral. Totalité ouverte, il revient et, naturelle infusion, il suffit de le chercher dans le cœur de l'homme (3).

R. Wilhem, *Secret de la Fleur d'Or, Introduction,* écrit que dans sa forme originelle, le caractère *Tao* comportait au-dessus de *Shou* (R 185), tête, le caractère *Tsu* (R 157), se tenir au repos, image du pied arrêté, remplacé depuis par *Ch'o* (R 162), traces de pas. *Tao,* c'est *Hing* (R 144), marcher, avancer alternativement des deux pieds.

Par contre, pour B. Karlgren, *Grammatica Serica Recensa, Wu,* c'est danser. Ce qui rappelle la danse cosmique de *Shiva,* aspect destructeur ou plutôt transformateur de la Divinité chez les hindous. (Cf. Alain Danielou, *Polythéisme Hindou,* 3e partie, chap. V).

(2) Manifesté, *You,* c'est ce qui possède une forme et se tient dans la main du *Tao.* Faîte, pivot et centre vide, *Tao* est sans forme ; lorsqu'il s'est mis en circulation dans l'univers, il produit *Te,* la Vertu (en sanscrit *Sakti*), manifestation et parfait développement de la Voie.

Le *Shuo wen* dit : *You* n'est pas exactement avoir. Le *Ch'un ts'iu* dit : le soleil et la lune ont des éclipses. Caractère composé de *Yu* (R 29 abrégé), main droite, et *Yue* (R 74), croissant de lune, phonétique. Eclipse de lune comme si une main la couvrait (LE 46 H).

Manifesté a pour racine *man,* main, latin *manus,* mettre sous la main, en évidence. *Man* signifie en sanscrit contempler, en anglais homme. Il est proche du grec *men,* lune, de l'anglais *moon* ; *me,* mesure, *mens,* mouvement de la pensée, mémoire, lui sont apparentés.

Verbe relatif et variable, avoir est accident et modification, il a le pas en Chine sur le verbe être qui a la faveur de l'Occident. Il est vrai qu'en *Dieu* (*Tao*) être et avoir coïncident.

(3) *Liu Hui Ching* : *Tao,* la Voie, se meut autour des dix mille êtres, il n'y a rien qu'elle ne dépasse, mais la loi constante de son mouvement est de revenir à ce qu'on appelle l'axe, le point de départ qui se trouve au milieu de son cercle pour reprendre sans fin. Son mouvement en spirale dans

Charles Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle*, note qu'alors que Platon explique *Theos*, Dieu, par mouvement, Hérodote (*Histoire*, II 22) l'explique par stabilité. Selon ce dernier le nom que les *Pélasges* donnaient aux dieux était celui de *Theos*, du verbe *Thenai*, stabiliser, parce qu'ils les considéraient comme ayant établi l'ordre universel et la règle de toutes choses. Par ailleurs Plutarque, *Isis* et *Osiris*, dit que le nom d'*Isis* vient de *Testai*, qui avance, parce qu'elle se meut avec science et que son mouvement est animé et dirigé par la réflexion.

Chez les Pélasges, les routes étaient sous la protection d'*Hermès*, fils de *Maïa*. Il était considéré comme le génie des tas de pierres (*Herma*) surmontés d'une pierre droite (menhir) servant à jalonner les chemins et à borner les champs. *Hermès* était aussi le gardien du seuil (*Janua*, porte) et porte-clefs (*Yn Yang*). Il en est de même de *Ganesha*, dieu hindou de la sagesse à tête d'éléphant, symbole de la sagacité et du discernement. Seigneur des catégories et principe des nombres, il est le chef de la troupe des êtres sortis en ordre de la porte, seuil de l'univers, le gardien du passage qui conduit au palais de son père, *Shiva*. On sait que lorsque *Lao Tse* se retira vers l'Ouest pour monter au *K'un Lun*, le grand centre spirituel de la Chine, il fut arrêté par le gardien du passage *Yng Hi* qui lui demanda de lui enseigner la doctrine du *Tao*. *Lao Tse* redigea alors l'ouvrage connu depuis sous le nom de *Tao Te King*.

l'univers, c'est l'absence de force, mais la loi constante de son emploi réside dans la faiblesse. C'est ce qu'indique le début du chapitre XL du *Tao Te King*.

Wu Huan Kang : *Tao*, la Voie, c'est la trame du vide et du non-manifesté, la racine des productions et des transformations, la souche de la lumière spirituelle, la source du Ciel et de la Terre. Sa grandeur n'a pas de dehors, sa petitesse n'a pas de dedans. Il est immense et vide, sans fin, obscur et ténébreux, sans terme de comparaison. A son maximum de ténèbres, il est inscrutable ; c'est alors que la grande lumière devient éclatante. A son maximum de repos, il est sans intention ; c'est alors que graduellement les êtres se répartissent par région. Il est confus, désert, sans forme, silencieux, solitaire, sans bruit, sans voix. Par lui les dix mille images sont produites, les cinq sons se parfont. Ce qui a vie a son apogée, ce qui est doit décliner. Tout vit, tout s'achève. *Tao*, **c'est ce** qui ne change pas depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Dans le Latium *Janus* était également le protecteur des routes et chemins. On fait dériver *Janus* de *ire*, *eimi*, *inai*, *ienai*, latin *eo*, *iao*, *io* avec les sens d'aller, marcher, également de *anus*, *annus*, année, et de *aïon*, temps, siècle. On rapproche aussi *Janus* de *Zan* ou *Ian*, le Jupiter crétois, de *Jao*, *Jov*, *Ju*, *Jou* d'où *Ieoua*, *Jehova*, enfin de *dom*, *duena*, *dies*, jour. Selon Ovide, les anciens appelaient *Janus* « chaos ». On dit qu'il prit la forme d'un dieu *quadrifons* à la séparation des éléments. Il a double visage (*bifrons*) parce qu'il exerce son empire sur le Ciel comme sur la Terre. Ciceron affirme que *Janus*, celui qui va toujours (*Eanus*) a la même racine *I* ou *Ei* que *Ire*, aller, d'où *initium*, *inire*, commencement, commencer (en sanscrit *eti*). Sa forme féminine *Jana*, lune (d'où *Diana* et *Zana*, *Junon-Hera*) est à rapprocher du sanscrit *Yana*, voie.

Dana, *Diana*, comme *Isis* (*Aesus*) désignent la Mère des dieux et l'Etre suprême chez les druides, ce qui n'a ni commencement ni fin, l'*alpha* et l'*oméga* que représentent en chinois *Shou*, tête et *Tsu*, pied au repos. On rapproche *Isis* (*Aesus*) de l'étrusque *Aesi*, les dieux; de l'islandais *Ases* (*Aesir*, sing. *ass*), trilogie de dieux bienfaisants : *Odin*, *Thor*, *Freyer-Freya*; du crétois *As*, *Assus*, noms de Jupiter. Hasard et azur en dérivent. Le Pouvoir cosmogonique suprême *An* est hermaphrodite et si des légendes l'ont fait *dia*, déesse (*Yn*) tels *Dia*, *Iana*, *Diana*, d'autres lui ont attribué exclusivement le sexe mâle (*Yang*), tel *Janus*.

Le *Shuo Wen*, répertoire des caractères anciens, œuvre du lexicographe *Huo Shen*, publié vers 120 ap. J.-C. dit : Un lieu servant de passage *Hing* (R 144) s'appelle *Tao*, voie. Caractère composé de *Ch'o*, aller (tantôt avancer, tantôt s'arrêter, bonds en courant) (4) et de *Shou* (R 185) tête chevelue, avec le sens de premier et d'origine (5). Un passage ou chemin principal

(4) Cf. les bottes de sept lieues de nos contes et la marche extatique des moines thibétains.

(5) Cf. *Zohar* : Le Premier, c'est l'Ancien des jours vu face à face, la Tête suprême, Source de toute lumière, Principe de toute chose. Le Symbolisme des cheveux se rapporte aux directions de l'espace. Les cheveux de *Shiva* sont les lignes de force de l'Univers manifesté. Etudiant la signification du mot

s'appelle *Tao*, voie. Ho Kuang Tse dit : *Tao*, la Voie, c'est ce qui a donné passage aux dix mille êtres (6). Passé le seuil du *Tao*, ils parcourent les routes du monde et s'écartent du *Tao* pour y revenir en un long détour avec leurs principes vitaux lesquels renaissent ensuite sous de nouvelles formes (7).

Le vieux dictionnaire *Eul Ya* donne à *Tao* le sens de passage au milieu de la salle de réception, vestibule des neuf palais de la tête et champ de cinabre supérieur situé au milieu du front, juste au-dessus de l'intervalle entre les deux sourcils, et qu'on appelle aussi le troisième œil.

Tao d'après la traduction du *Tao Te King*, de Stanislas Julien, dans la Critique Littéraire du *Journal Asiatique*, 3e série, Tome XIV, 1842, le Baron d'Eckstein écrit : « Pour expliquer le passage du non être à l'être chez *Lao tseu*, ni le mot émanation, ni le mot création ne suffisent. Je proteste contre le terme absolu de panthéisme dont on s'est servi pour expliquer cette doctrine. Le panthéisme rendra parfaitement raison du monde, jamais de Soi, de Dieu, de l'homme. Le mot est facilement trouvé quand il ne dit pas grand-chose. »

(6) Le caractère *Wan*, dix mille, nombre de l'indéfini, image d'un scorpion, à l'origine une svastika ou croix spatiale, symbole de l'action de la Voie dans le monde, et dont les quatre branches (1 + 2 + 3 + 4 = 10) sont les deux diamètres donnant, avec l'axe et le centre, l'espace à trois dimensions 10^4. Dans le Zodiaque, le Scorpion placé entre la Balance et le Sagittaire est un signe d'eau et de transformation. *Sin* (R 61), cœur du Scorpion est associé à l'occident et à l'automne. Il s'oppose à *Ts'an*, les trois étoiles du Baudrier d'Orion (les trois Rois), associé à l'orient et au printemps. L. de Saussure, *Les Origines de l'Astronomie Chinoise*, pp. 102 et suiv., rappelle la fable d'Orion de la Mythologie grecque qui, sous la forme d'un bœuf, est piqué par le Scorpion. Or justement, le caractère *Wu* (LE 132 C), êtres, est composé de *Niu* (R 93) et de *Wu* (LE 101 A), pennon, phonétique, signe de négation. On ne peut mieux condenser la formule être ou ne pas être (*to be or not to be*).

(7) Manifestation de *Tao*, la Voie, *Te* (LE 10 0), vertu, efficace, est la source de toutes choses, la base du *Yn* et du *Yang*, ce qui renferme le Ciel et la Terre. *Te* correspond au deuxième Guna hindou, *Rajas*, force d'expansion qui mène à l'existence. C'est aussi ce qui conduit à la contemplation. Le *Shuo Wen* dit : « *Te*, c'est *Sheng* (LE 98 B), dixième partie du boisseau chinois, d'où florissant, monter. » Glose : Suivre la Voie et arriver au but. Caractère composé de *Chen* (LE 10 K), parfaitement droit et de *Sin* (R 61), cœur, précédé de *Che* (R 60), marcher. On notera que la ligne droite qui symbolise *Te* est la limite d'une spirale se rapprochant de son axe.

L.C. Hopkins dans ses *Pictographic Reconnaissances, Journal of the Royal Asiatic Society*, signale que d'après Lo Chen Yu le caractère ancien *Hing* figure un homme à la croisée de quatre chemins. « Ce que nous croyons fixe dans les choses, écrit Héraclite d'Ephèse, n'est qu'un point d'intersection où divers courants viennent s'entrediviser ». On sait d'autre part que le caractère *Hing* (R 114) sert à désigner les cinq agents, *Wu Hing* : eau, feu, bois, métal, terre. Le Ciel et la Terre réunissent en eux-mêmes les cinq agents. Le métal et le bois sont la combinaison de l'eau et du feu. L'eau, substance primitive, forme les esprits et la terre, le bois forme le *Kuei* et l'homme, le métal forme les êtres.

Shou (R 185), tête chevelue, ne diffère de *Tse* (R 132), nez, soi-même, que par l'addition au-dessus de celui-ci d'un trait surmonté d'une chevelure. Selon l'embryologie chinoise, le nez, partie saillante de la face est le commencement de l'homme, le pivot de sa genèse. La personnalité de l'enfant s'affirme lorsque son nez est bien formé. Se toucher le nez était anciennement et encore de nos jours chez les Thibétains et les Esquimaux, le geste par lequel on se désigne. Le nez sert d'ailleurs de support de méditation et c'est Aristote qui a dit : « Méditer, c'est marcher vers soi-même (en sanscrit *Atma*) ».

Le caractère *Si* (LE 159 A), respirer, se compose de *Tse*, nez, placé au-dessus de *Sin* (R 61), cœur. Le souffle du cœur sort, celui de l'air va au cœur par le nez. Quant au caractère *Tien* (R 160 C), composé de *Chen* (LE 10 L), vrai et de *Ye*, tête, il désigne le sommet de la tête. C'est par la grande fontanelle que l'âme de l'homme vrai taoïste, *Chen Jen*, sort du corps pour monter au Ciel.

Pi (R 209), composé de *Tse* et de *Pi* (LE 40 C), conclure un accord, phonétique, placé au dessous, désigne maintenant le nez. *Pi* représenterait des arrhes *T'ien* (R 102) déposés sur une table *Ki* (R 16). Mais *T'ien* est aussi bien un champ (R 102) que les sinus frontaux ou mieux le champ de cinabre supérieur de l'espace d'un pouce carré. On appelle aussi celui-ci l'œil du cœur, le palais de *Niu Wa*. *Ki* ressemble aussi au dessein du nez et des deux narines.

Noter enfin que *Tse*, soi-même, ne diffère de *Mou* (R 109), œil, que par l'addition d'une virgule au sommet (8).

Platon, dans le Cratyle, nous apprend que *Theos*, Dieu, dérive de *Thereo* et de *Theo*, contempler et courir, lequel vient de *Theomai*, contempler, proche de *Thea*, action de voir et de *Thot*, nom de l'Hermès égyptien (9). En indo-européen, les racines *dra*, *dreu* signifient courir (en sanscrit *drati*, en grec *dri-drasko*, en français *trot*. *Telos*, en grec, c'est le but final, la volonté de Dieu, enfin *Ei-mi* est à la fois je suis et je vais. *Ei* ou *i* n'étant qu'une forme de *El*, aller (en sanscrit *Eti*, en grec *Eisi* (10). Les formes sémitiques *Yan*, *Yaya*, d'où *Yavhe*, celui qui marche ou va, rejoignent *El*, *Bel*, *Hel*, d'où *Helios* qui ont le même sens.

(8) Cf. Dr. Lucien Graux, *Les Caractères Médicaux dans l'Ecriture Chinoise*, p. 260. Signalons ici la pratique ancienne du tatouage liée aux rites d'ouverture des nœuds psychiques ou champs de cinabre (Cf L. Sprink, *L'Art Sacré d'Orient et d'Occident* ; chap. III et IV, fig. III). Tatouage serait le sens primitif du caractère *Wen* (R 91), lignes, figures, dans les inscriptions sur les bronzes et les os gravés des *Shang*. Cf. B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, n° 475.

(9) *Thot*, dieu cynocéphale des anciens égyptiens, est comme *Ganesha* le dieu du savoir et le scribe qui transcrit les livres sacrés. Le caractère *Wei* (LE 49 H), agir, est défini par le *Shuo Wen* : « Singe femelle, animal à main leste. Forme archaïque deux singes face à face ». Le singe est le signe du zodiaque chinois qui correspond à la Vierge. Cependant dans les inscriptions et sur les bronzes *Shang*, *Wei* représenterait, d'après Lo Chen Yu, cité par L.C. Hopkins, l.c. une main conduisant un éléphant ou l'éléphant lui-même, l'animal qui a entre les deux yeux un serpent en guise de main. Ce qui ramène à *Ganesha*. Par ailleurs le caractère *Siang* (LE 69 L), précédé de *Jen* (R 9), homme, depuis, était à l'origine le dessein d'un éléphant. Ce caractère désigne les quatre figures : Ciel, Terre, *Yn*, *Yang* ; l'art divinatoire, les symboles du *Yi King* ; le jeu d'échecs où les pièces représentent les étoiles dans le Ciel, l'échiquier la Terre plate et carrée, et les cases noires et blanches, le *Yn* et le *Yang*. On notera que symbole vient de *Sum Bolon*, lancer, trait, or *Bolon* vient de *Ballen*, du verbe *Bao*, aller, atteindre.

(10) Cf. Nicolas de Cues, *Traité de la Recherche de Dieu, Etymologies diverses* (*Œuvres Choisies*, trad. M. de Candillac, page 190) : « Ce nom de *Theos* n'est pas le nom même de Dieu transcendant à tout concept ; or ce qui ne peut être conçu demeure ineffable. Car parler, c'est exprimer en dehors par des noms et d'autres signes figuratoires, ce qui est d'abord conçu au dedans. Ce dont on ne peut former une image intérieure, on en ignore le nom. *Theos* n'est donc le nom de Dieu

Ces définitions sont celles du *Tao*, d'autant que les initiales B, D, T sont interchangeables, variant selon les temps et les lieux.

Le caractère *Sui* (LE 71 P et 112 G), qui désigne la planète Jupiter, se compose d'après le *Shuo Wen* de *Su* (R 62), attaquer et de *T'ou* (R 60), marcher. Ce dernier caractère figure l'alternance des deux pieds, d'où le nom de planète qui marche (et fait marcher). *Sui* était la planète d'après les indications de laquelle on attaquait ou non l'ennemi. Jupiter, second soleil, joue d'ailleurs un rôle important dans le déroulement de l'histoire du monde. Sa période de 12 années solaires est à la base du cycle de 60 ans qui règle toute la chronologie chinoise depuis les temps les plus reculés.

« C'est en vain, écrit Saint Marc Girardin dans son *Etude sur le Discours de l'Histoire Universelle*, que les peuples veulent s'arrêter et faire halte, il faut marcher, il faut courir. Bossuet pousse les peuples les uns sur les autres : « Marche, marche, dit-il à l'Egypte, à la Grèce, à Rome », et son aigle est obligé de reconnaître que son vol était tracé ».

Deux douzaines de caractères se prononcent *Tao*. Le plus remarquable est *Tao* (R 19), couteau, en grec *Makaira*, partager ,diviser (11). On le rapproche de Paradis, de l'iranien *Paradisos*, enclos, jardin, latin *parada*, rideau d'où parvis. *Paradeço* ou *Paradiço* en zend signifie haut lieu, pays délicieux. *Paradesa* en sanscrit, c'est l'autre pays, le Ciel, séjour de joie et

qu'en tant que Dieu est pour l'homme objet de recherche en ce monde. Il faut donc que celui qui cherche Dieu considère attentivement que dans ce nom même de *Theos* une méthode est enveloppée où l'on peut trouver Dieu et le saisir. *Theos* vient en effet de *Theoreo* et de *Theo*, c'est-à-dire, en grec, des verbes contempler et courir. Celui qui cherche doit courir en effet par la vue pour pouvoir atteindre le *Theos* dans la vision de toutes choses. C'est donc qu'il porte en lui une image de cette méthode par laquelle il doit avancer dans sa recherche ».

(11) Le *Ksurika Upanishad*, l'Upanishad du Couteau, résume les procédés pour atteindre la délivrance. (*Upanishads du Yoga*, trad. Jean Varenne, p. 160). Cf. la préface de Gérard Heym au *Doninicain Blanc* de Gustav Meyrink, p. 14, où il est traité du *Kieu-kai*, dissolution de l'épée, d'après les articles du Dr. Pfitzmaier publiés par l'Académie de Vienne en 1870 et 1875.

5

de lumière. *Makaira* vient de *Makarios*, bienheureux, à rapprocher de *Makara*, Capricorne. Certains ouvrages taoïstes disent qu'on trouve parfois à la place du corps d'un maître une épée dans le cercueil. Cette épée, appelée aussi *Kiai*, grand couteau, rappelle le *Vajra* des tantriques hindous et le *Dorje* des thibétains (12).

En transcription *Tao* s'écrit avec un T, le *Tau* égyptien et hébraïque. T dans les langues indo-européennes est un élément démonstratif ; en sanscrit *Tad*, cela ; en grec *To*, article neutre. Vient ensuite A, l'*a* grec symbolisé par le taureau. Enfin O, symbole de l'œuf du monde et de la Terre-Mère. C'est aussi la boule du dragon céleste, laquelle représente la pleine lune du printemps. Enfin *Ao*, *Aw*, l'aïeul, l'ancien de la famille, et l'oiseau, plus précisément l'oie (13).

Tao commence par le son *Ta* (R 37), grand, dont le caractère représente un homme jambes et bras écartés. *Ta* surmonté d'un trait *Yi* (R 1), un, représente le Ciel *T'ien* (LE 60 C), ce que l'homme a au-dessus de sa tête (14). En indo-européen, la racine *Ta*

(12) Citons également *Tao*, Ile des Bienheureux ; *Tao*, prier; *Tao*, piler, broyer (comme le lièvre de la lune) ; *Tao*, dais (du Ciel) ; *Tao*, atteindre ; *Tao*, bannière ; etc... Dans une autre série de quatre douzaines de caractères on trouve *T'ao*, pêcher, l'arbre des enfants et des Immortels ; *T'ao*, flots, vagues ; *T'ao*, four à poteries, etc...

(13) Le jeu de l'oie avec ses 63 cases forme une spirale dont la partie centrale constitue la 64e case. Ce qui rappelle les 64 Hexagrammes du *Yi King*. Sur le symbolisme de l'oie, Cf. Louis Charpentier, *Les Jacques et le Mystère de Compostelle*, chap. V ; également du même, *Les Géants et le Mystère des Origines*, où il est montré que les lieux *Lug* sont placés en France sur une spirale centrée sur Bourges et dont le point de départ se trouve au Pays Basque. Cette spirale se continue d'ailleurs, en sens inverse, en Espagne, formant une double spirale comme dans le symbole chinois du *T'ai Ki*. Le Cromleh d'Avbury, en Angleterre, entre autres, présente un dessin analogue avec ses deux cercles intérieurs jumelés. Il y a là tout un ensemble de réalités liées aux forces telluriques, psychiques et autres qui sillonnent la Terre.

(14) *T'ien* est défini par le *Shuo Wen* : Le sommet de la tête. *T'ien*, c'est le gouverneur *T'ien*, nom de la planète Saturne (en grec *Ouranos*, en sanscrit *Varuna*, de *var*, couvrir), composé de *Ti* (R 32), sol, terre, un des cinq agents, et de *Chen* (LE 10 L), vrai. Principe essentiel (en sanscrit *Purusha*)

a le sens de fondre. On sait que la première union du *Yn* et du *Yang* produit l'eau, l'âme universelle, source de toute chose et de toute existence. Les caractères *Shuei* (R 85), eau et *Huo* (R 86), feu, de structures analogues, sont les parties les plus subtiles du *Yn* et du *Yang*. On se rappellera à ce propos les discussions des Philosophes Ioniens sur la prééminence de l'eau, du feu sans la formation du monde.

O, symbole de la Terre-Mère est *Belit*, la Dame, *Tahwath* ou *Mylitta*, la Vénus babylonienne. Or *Tahwath* c'est *Tahou*, le chaos originel, plus *th*. C'est l'*Oromka* de Bérose, laquelle produit ou contient en puissance les germes, encore informes, des choses. On dit qu'elle régnait sur les eaux du chaos. Les Babyloniens la nommaient *Thalath*, génitrice qu'on peut rapprocher du grec *Thalatta* (ionien, *Thalassa*), mer. Noter qu'en chinois mer est formé de *Niu* (R 67), femme vierge, précédé de *Shuei* (R 85) eau.

Dans les langues sémitiques les voyelles ne sont pas précisées. Ainsi les trois consonnes H, W, H peuvent se prononcer HOUH, HaOUH, et HaOH, soit HeWeH et HeWaH (15). Ajoutons qu'en indo-européen U comporte l'idée de vide, ainsi en latin *vacare*, vague, vacant, en sanscrit *una*, manque.

OUH c'est HaUH, HaOH, qu'on retrouve dans beaucoup de noms des premiers rois chaldéens. HaOH est d'ailleurs le déterminatif du nom même du dieu *Khiou* ou *Khoun*, lequel rappelle le deuxième hexagramme du *Yi King*, *K'un*, Terre, composé de *T'ou* (R 32) sol et de *Shen* (LE 50 C), caractère cyclique dont les anciennes formes ressemblent à une double spirale, image de l'alternance du *Yn* et du *Yang*.

formé par l'accumulation du souffle positif, *Yang K'i*, le Ciel, c'est l'ordonnateur, l'esprit, *Shen*, le parfait, l'extrême droiture sans supérieur. On dit que le Ciel a neuf portes, neuf étages et que le Soleil et la Lune y tiennent le milieu. Ce qui fait le Ciel n'est pas le Ciel, ce qui fait la Terre n'est pas la Terre, c'est le Ciel au milieu su Ciel.

T'ien forme avec *Ti*, substance universelle, la Terre, (en sanscrit *Prakriti*), l'expression *T'ien Ti*, univers. Le *Shuo Wen* dit : Lorsque le souffle primordial se divise, la partie la plus légère et la plus pure du *Yang* forme le Ciel, la partie la plus lourde forme la Terre.

(15) Cf. Jules Baissac, *Les Origines de la Religion*, chap. XII, ouvrage paru en 1877 que nous avons largement utilisé.

Outre le sens de terre qui s'étend et qui porte, de femelle, *K'un* présente l'idée de support et d'appui. *Khoun* en chaldéen signifie être (*esse*) debout (*stare*) et son symbole est une colonne ou cippe servant d'étendard aux tribus sémites. Elles la plaçaient dans une tente ou tabernacle en avant de la troupe lors de leurs expéditions guerrières.

Khoun désigne aussi la planète Saturne. Les chaldéens appelaient leurs tours observatoires sanctuaires de *Khoun*. Or justement, *Ch'ang* (LE 36 E), cinquième caractère du premier chapitre du *Tao Te King*, est le dessin de la bannière déployée au-dessus de la tente d'un chef d'armée, d'où les sens dérivés d'ordonnance et de règle, de constant et de commun. La notion de *Tao*, écrit M. Granet, *Pensée Chinoise*, p. 301, se rattache au domaine commun. Il faut l'entendre dans le sens d'Héraclite lorsque celui-ci déclare qu'il faut suivre ce qui est commun, c'est-à-sire, ce qui est universel. En effet, aboutissement de tout, *Tao* se retrouve en toutes choses.

Ch'ang a aussi le sens d'éternel et d'immuable. *Aeternitas* en latin est la crase de *aevi trinitas*, trois vues en une : passé, présent et futur. Ternaire qui se retrouve dans le caractère *Kin* (R 50), bannière, partie inférieure de *Ch'ang*. Sa forme en trident paraît représenter les trois *Guna-s*, tendances universelles de la manifestation. En grec *Aion*, participe présent de *Emi*, je marche, je vais, précédé de l'*a* privatif, a le sens d'éternel et d'immuable. Ce qui est éternel n'est pas altéré ni changé, dit une glose ; il existe avant le Ciel et la Terre sans aucun commencement, il existera après sans aucune fin. *Kin* est surmonté par *Chang* (LE 36 E), phonétique, crète d'une maison, sens voisin de *Ki* (LE 20 + R 70), poutre faîtière, formant avec *T'ai* (R 37 pointé) l'expression *T'ai Ki*, Grand Extrême dont nous aurons à reparler.

HaOH est souvent figuré chez les chaldéens par un poisson, emblème du dieu *Anu*, l'*Oannès* des historiens grecs (16). Ce dernier mot vient du conchito-

(16) Cf. *Biographie Universelle*, de Michaud, 1833, tome 55, partie mythologique, article *Oannès*, où ce nom est rapproché de *Janus* (Cf. *Ibid.*, tome 54), fils de *Coelus-Ouranos* et d'*Hécate*, dont l'épouse *Camasene*, *Camise* a, comme *Oannès*, un corps

sémitique *Oan* et celui-ci de *An*, principe sans indication de sexe, donc neutre, d'où *Oman*, *Om-an*, la Mère *An* de Strabon, vierge-mère enfantant d'elle-même, la *Materia prima*, dame et maîtresse de l'univers. C'est l'Hécate au triple visage, mère chaotique universelle, le *Skotos Agnostos* de Damascius, dénomination neutre du *Skotos*. Hécate, analogue à *Parvati*, *shakti* de *Shiva*, serait une divinité étrangère introduite en Grèce après Homère et qui forme une triade avec *Artémis* et *Aphrodite*.

An est un tertre ou tumulus artificiel. *Tel*, *Ta*, *Tia* en indo-européen est une racine qui singifie lever, supporter ; en sanscrit *Tula* c'est balance. *Tel* peut se lire T, adformante féminine, plus *El*, aller. On a aussi *Tem*, obscurcir, ténèbres (d'où en sanscrit *Tamas*), et qui signifie gonfler, tumulus, tombe. *An Ki* est un haut lieu et un sanctuaire, donc un *Babel*, tour et porte de *El*, Dieu.

Or il se trouve que les caractères *Yn* et *Yang*, qui sont à la base de toute la cosmologie chinoise, comportent tous les deux le caractère *Fou* (R 170), colline de terre ou terrasse en gradins couronnée sur certains pictogrammes par un écran d'arbres. *Yn*, c'est *Fou*

de poisson. On dit que *Oannès* comme *Janus* sont d'origine Scythe, peuple d'Asie dont le fondateur s'appellerait *Taus*. L'un et l'autre sont quadruples et liés au Ciel et aux astérismes qui marquent les époques cardinales de l'année. *Hermès* des cosmogonies babyloniennes, *Oannès* sortait périodiquement des eaux sous la forme d'un poisson. Rappelons le nom d'*Anadyomène* (portée, se mouvant sur les eaux) donné à *Vénus*, génératrice sortant des eaux pour se manifester. On conçoit qu'en un sens *Aphrodite* soit mâle autant que femelle. La génération, en effet, suppose deux forces : une activité semant la vie (*Yang*), une passivité-réceptivité (*Yn*). Les peuples n'aperçoivent souvent que l'un des pôles : le second alors n'existe que virtuellement et implicitement dans le premier. Dès lors on a tantôt un *Vénus* mâle, tantôt un *Vénus* femelle. *Oannès* est justement un *Vénus* mâle. Considérant les radicaux *Ven*, *Oan*, *Oen*, on notera la facilité avec laquelle V devient à volonté, V. W, Ou, O : *Ven*, *Wen*, *Ouen*, *Oen*. *Oannès* est donc un *Hermès Vénus*, démiurge, architecte des formes et civilisateur du genre humain, parce qu'il se révèle au sein du grand tout, grand chaos, vulgairement représenté comme l'Océan. On peut rapprocher le nom grec de l'œuf *Oion* des cosmogonies qui font éclore le monde d'un œuf. Alain Danielou, *Yoga, Méthode de Réintégration*, p. 13, affirme que dans une langue oubliée *Shiva* s'appelait *An*.

et *Yn* (LE 93 O), temps couvert, nuage, phonétique. Glose : Jour sans éclat. Il désigne le versant sud d'une hauteur, donc à l'ombre (*Ubac*). *Yang*, (LE 86 A), lieu ensoleillé, c'est *Fou* et *Yang* (LE 101 B), soleil dardant ses rayons au-dessus de l'horizon, il désigne le versant nord d'une hauteur (*adret*). Noter que *K'ien* (LE 117 D), premier *Kua* du *Yi King* figure le Soleil qui, pénétrant sous les arbres, fait monter les vapeurs du Ciel (*Ts'ing K'i*), d'où firmament nuageux.

Dans les langues indo-européennes, la racine *An* a le sens d'en haut. Ainsi en grec *Anna*, de bas en haut et vieille femme, en latin *Anus*, anneau, proche de *Annus*. Partant de *Ang*, serpent, latin *anguis*, angle, on arrive à *Ani* ou *Ane*, souffle, latin *anima*. Enfin *Anti*, avant, devant. Toutes ces articulations *An, En, In, On, Aun* sont rendues en chinois par le ton *Yn*, seule nasale avec voyelle simple. Par ailleurs *An* en chinois signifie paix, sens vulgaire depuis les *Chou*, lorsque les femmes sont enfermées dans la maison. Antérieurement le caractère représentait une femme vierge en tenue rituelle dans un temple. On ne peut s'empêcher de penser à l'institution des vestales, antérieure à la fondation de Rome, et au temple de *Vesta-Hestia*, principe passif, essence (*essia*) de toute chose et qui participe à toute existence (*ousia*) (17). Institution qui se retrouve aussi chez les Incas.

T'ai Ki, Grand Extrême, a pour symbole le cercle mi-partie blanc et noir selon une courbe médiane en S, représentant le *Yn* et le *Yang*, avec un point blanc dans le noir, un point noir dans le blanc. Il s'agit de la projection sur un plan horizontal d'une hélice dont le contour est tracé sur un cylindre immense, cône indéfini auquel fait suite un autre cône et ainsi de

(17) Il est à noter que les formes archaïques de *Wang* (LE 83 C), roi, se rapprochent de *Huo* (R 86), feu. La partie inférieure figurant le feu sous la Terre, c'est l'*Hestia-Vesta*, déesse du feu sacré des Grecs et surtout des Latins. Terre-feu liée à *Minerve* qui est l'Empyrée, *Phalle* ou flamme phallique, et à l'ancien matriarcat. C'est ce qui en demeure et se perd dans le monde qui fait la grandeur et la fin des civilisations. Cf. Simone Weil : l'homme qui a contact avec le surnaturel est par essence *roi* car il est la présence dans la société d'un ordre transcendant du monde. Eg. *Vendidad* : que les femmes pures se présentent à l'élection ; celles qui sont très saintes de pensées, de paroles et d'actions, intelligentes et bons chefs.

suite ce qui en plan donne une sinusoïde, image du vortex universel et de son déroulement continu (18).

Selon les Eddas le Dieu suprême subsistant toujours et inaccessible à toutes les révolutions sort de son repos pour faire un monde nouveau des débris de l'ancien et ouvrir une nouvelle période qui doit être suivie à son tour d'une autre et ainsi de toute éternité. C'est ce que dit aussi Héraclite : « Cet univers, le même pour tous les êtres, n'a été créé ni par les dieux ni par les hommes, mais il a toujours été et sera éternellement, s'allumant avec mesure, s'éteignant avec mesure ». Egalement *Lao Tse* au début de son livre :

> Aussi, tant qu'elle (la Voie) n'a pas le désir (de se manifester),
> Elle contemple sa spiritualité (phase inane et vide).
> Tant qu'elle en a le désir (mesure de l'être),
> Elle contemple sa spirale (l'à-côté de la Voie) (19).

(18) Cf. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, chap. VI-VIII et René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XXVI à XXX. Une planche donnera à la fin de cette étude les figures géométriques qui représentent le mieux *Tao*. On les retrouve dans les formations stellaires comme dans les gènes qui gaînent les bâtonnets chromosones des cellules vivantes. Leur élément essentiel est la double hélice ADN aux marches ATCG couplés par paires alternant deux à deux. Leur mise en jeu sur un code ternaire par des ARN messagers donne 64 combinaisons (comme dans le *Yi King*) dont 20 suffisent pour former des êtres vivants. On notera que le bouddhisme thibétain donne au monde du 20 (XX) étages dont nous occupons le 13ᵉ, 12 sont au-dessous, 7 au-dessus. Cf. *Chu-hi* : « Le Ciel est un vent tournant en spirale sans consistance dans les régions inférieures, mais de plus en plus solide vers le sommet. Les Taoïstes l'appellent le vent dur. On dit aussi que le Ciel consiste en neuf sphères que l'on désigne chacune par un nom différent. Cela est inexact, c'est seulement une spirale continue à neuf étages. Dans la partie inférieure le souffle, *K'i*, est moins subtil et plus obscur, tandis que dans les régions les plus élevées, il est très pur et très brillant ». *Han Fei tse* : « *Tao*, c'est la Voie de toutes choses, la forme de tout principe. Les principes sont les lignes le long desquelles toutes choses sont achevées ».

(19) Tout le premier chapitre du *Tao Te King* se trouve être comme paraphrasé dans ce résumé de la doctrine des Tantras d'Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) : « La Vérité supérieure est pure connaissance. Elle est désignée comme *Shiva* (*Tao*) et sa *Chakti* (*Te*) qui, unie avec *Shiva*, est la *Devi* (*Mu*), la Mère de l'univers (*T'ien Ti*). Avant la manifestation, la *Shakti* est dite enroulée (*Ch'o*) autour de *Shiva* et ne formant qu'un point (*Huan*). Quand le désir (*Yu*) de la manifestation

Voyellé, HWH donne HeWaH, la Mère originelle de tous les êtres dans la Genèse (IV, 3). On le retrouve en grec dans *Eva* et *Evohe*, termes d'invocation à *Dyonisios-Bacchus*, dieu générateur dont le culte ne serait pas sans relation avec le shivaïsme. HWH, neutre à l'origine, s'est spécialisé pour désigner selon le cas l'aspect féminin *Yn* ou l'aspect mâle *Yang*. L'aspect féminin s'indique dans les langues sémitiques par l'adformante T placée avant ou après le mot. En passant du neutre au féminin, HWH devient THWH, ou THWTH. Damascius donne d'après Eudème (*de Principe* 120) le nom de *Tauthe* comme celui du Premier Principe et de la Mère des dieux chez les Babyloniens. Or *Tahouh, Tauthe, Tahwath* sont très proches du chinois *Tao* dans sa résonance du Nom universel.

Dans le fragment de Bérose conservé par Georges le Syncelle, la souveraine maîtresse du chaos primordial est appelée *Tauath*. C'est la Nuit, *Nux*, des mystères grecs, déesse noire et ténébreuse, antérieure au chaos. Son corps divisé en deux (*Yn Yang*) fit le Ciel et la Terre (*T'ien Ti*). Dans la Genèse *Te Hou* est le corresponsant féminin de THWT, alors que ce rôle est dévolu dans les légendes chinoises à *P'an Kou*, géant primordial qui fit le Ciel et la Terre, le grand homme, Seigneur des esprits et de tous les êtres (20).

vient en elle, elle se déroule en spirale (*K'iao*) dans les trois dimensions et forme la trame (*Ki*) de l'univers, l'œuf de *Brahma*, se couvrant de sa propre *Maya* (*Miao*). Cependant elle n'est qu'une avec *Shiva*, puisque la puissance de *Shiva* est *Shiva* (Tao). Elle est l'aspect dynamique et actif (*Yang*), alors que *Shiva* peut être considéré comme l'aspect statique (*Yn*) inchangé (*Ch'ang*). » Cf. *Zohar* : « Quand l'Inconnu des inconnus voulut se manifester, il commença par produire un point qui devint la pensée. Il existait et n'existait pas. Profond, caché dans son sein, il était appelé *Hi* (Qui ?). Il voulut se manifester et être appelé par son nom. »

(20) Cf. *Sanchoniaton* apud *Eusebe* : « L'esprit étant devenu amoureux de ses principes (*Yn Yang*), il s'en fit une conjonction. Cette conjonction fut appelée *Photos*, désir. Voilà le commencement de la production des êtres. Mais l'esprit ne connaissait pas sa propre production. » Eg. Sankara, *Vedanta* : Le désir féminin mais actif est la vraie source des mondes. Le désir, premier germe de la pensée, est la source de l'abandon de l'état d'indifférence et de repos pour entrer dans un état de différence et de mouvement. » Cfr. p. 14, § 2.

Pour Fr. Lenormant, *Essai sur les Fragments Cosmogoniques de Bérose*, *Talath* est une erreur de copiste et doit se lire *Tahoth*. C'est le *Touthe* de Damascius, la *Tihavti*, la mer, des cunéiformes, laquelle se nomme *Belit* en assyrien et désigne la lune. C'est le *Nou*, l'océan primordial qui était au commencement et au sein duquel flottaient confondus les germes de toutes choses. Bérose dit que *Bel* (*us*) coupa en deux la femme pour faire le Ciel et la Terre et tous les êtres qui étaient en elles disparurent. Par ailleurs, la cosmogonie sumérienne nous apprend que la mer primordiale produit la montagne cosmique composée du Ciel et de la Terre non encore mélangés et réunis (21).

L'état absolu et neutre HWH qui désigne le côté mâle dans *Hou, Haoh, Khioun* et dans l'*Eva* dyonisien, s'étant féminisé en THWH (*Te Hou*) et THWT (*Tawat, Taouth, Touthe*), le *a* a du s'opposer à un nom masculin déterminé par l'adjonction de I, voyelle à rapprocher de l'indo-européen *Ye*, formule sacrée d'où dérive *Jus*, droit, anciennement *Jous*, de *Ye-ous*, comme également de *Ye*, idée de jeter, lancer. Et l'on a IHWH (*Iehouh, Iahwah, Iehowah*) et en grec *Iao, Ienos, Iaxos*, qualificatif de l'*Adonis* phénicien et de *Dyonisios-Bacchus* (22).

(21) Cf. Platon, *Cratyle* : « Ce nom de Zeus a été coupé en deux (*Yn Yang*) dont nous employons tantôt l'un, tantôt l'autre. Les uns l'appellent *Zena*, les autres *Dia*. Réunis en un seul, ces deux mots expriment la nature du dieu. Il n'est pas plus véritable cause de vie (*Zen*) que le roi et le chef de l'univers, Dieu par qui il est donné de vivre (*Zen*) à tous les êtres vivants. » On notera que *She*, commencement, est défini par le *Shuo Wen* : Engendrer un enfant. Composé de *Niu* (R 38), femme vierge et *T'ai* (LE 85 E), phonétique, bouche d'où émane un souffle.

(22) Nous avons, en chinois, le caractère *Ti*, Seigneur d'En Haut, défini par le *Shuo Wen* : Scruter, le Juge suprême (*Imperator Judex*), roi du Ciel et du monde, souverain maître de l'univers. D'après L.C. Hopkins, *Ti* représenterait une fleur de Lys schématisée par un triangle pointe en bas. Sa résidence est au centre du Palais du Ciel où se trouve *T'ai Yi*, l'Unité suprême. Par ailleurs, *Ilithyie*, porte lumière (en latin *Lucifer*) et fille de l'antique nuit (*Lilith, Mylitta*) venue de l'hyperborée, est la déesse de la destinée et la mère d'*Artémis* et d'*Eros*. Fileuse divine, elle est révélatrice, déductrice des formes, des individualités, des déterminations. Le chaos est

Dans les langues conchito-sémitiques la forme primitive ou thème originellement neutre est devenu masculin en s'opposant à son symétrique féminin. Ces langues n'ont pratiquement pas de genre neutre lequel n'a existé que dans une phase réculée dans l'espace et le temps (23).

Dans le *Cratyle,* Platon déclare que ces combinaisons sont l'œuvre des anciens : « Nous les avons reçues, dit-il, de certains barbares plus anciens que nous ». Et il précise que l'institution des noms n'est pas l'ouvrage de gens médiocres ni des premiers venus.

Il en est de même en Chine. Nous lisons dans le *Hi Tse,* le grand commentaire du *Yi King,* que dans la Haute Antiquité *Pao Yi* (*Fou-hi*) gouvernait le monde. Ayant levé les yeux en haut, il vit les figures dans le Ciel ; les ayant baissés, il vit les modèles à imiter sur la Terre ; il contempla les formes variées des oiseaux et des quadrupèdes, ainsi que les propriétés diverses de la Terre. Partant des corps à proximité de lui et qu'il pouvait déterminer, il traça les huit *Kua* ou symboles dans le dessein de pénétrer la

Outre que nous trouvons ici les *Pa Kua* déterminés comme l'indique le graphique ci-après, leur rela-

en effet un écheveau embrouillé. Organiser le chaos, c'est débrouiller l'écheveau ; c'est former et conduire le long fil de soie de l'indigeste et informe conglomérat qui enveloppe la sommité de la quenouille. Celle-ci est *Wu,* chaos et tout le fil *Huan* (LE 91 A).

(23) Si les consonnes sont par essence sidérales et zodiacales, les voyelles, au nombre de 5 ou 7, sont planétaires. Les premières donnent l'idée, les secondes font le pont. Dans les mots on doit avant tout faire attention aux consonnes. Les voyelles sont comme les tuyaux d'un orgue, les consonnes les touches et les signes de l'intelligence qui articule. On dit que A n'est ni *Yn,* ni *Yang,* E est *Yn* seul, I *Yn Yang,* U *Yang* seul, O retour du *Yn.* Tout en effet est jeu, changement et transformation, *Yi* (LE 101 C) du *Yn* et du *Yang. Yi* serait la figure d'un lézard (caméléon). Pour le *Shuo Wen* les caractères Soleil et Lune, *Su* et *Yu* (R 72 et 74), forment le caractère *Yi.* Sa partie supérieure qui représente le soleil est l'image du *Yang.* Sa partie inférieure qui représente la Lune est l'image du *Yn.* On explique aussi *Yi* par *Su,* soleil dans son aspect actif, positif et *Wu,* pennon, signe d'arrêt et de négation, son aspect négatif. Noter que le caractère *Ming* (LE 42 C), clarté, intelligence, se compose aussi de *Su,* soleil, à gauche de *Yu,* lune. A l'origine, *Su* était remplacé par le caractère *Kiung* (Le 42 B), fenêtre. Nous voyons tout à travers un voile ténu.

vertu de l'intelligence divine et dans celui de classer par espèces les propriétés distinctes de tous les êtres. Outre que nous trouvons ici les *Pa Kua* déterminés comme l'indique le graphique 6 ci-après leur relation avec l'hélice évolutive de la Voie montre bien qu'à l'origine les caractères chinois étaient l'expression de réalités symboliques et d'images tirées de la nature, autrement dit, d'idéogrammes vrais et naturels analogues aux *Yantra-s,* ces diagrammes magiques hindous.

A la lumière de ce qui précède on peut traduire comme suit les quatre premières phrases du *Tao Te King :*

La Voie (*Tao*) qui peut se tracer (avec des caractères) n'est pas la Voie immuable et éternelle (*Ch'ang Tao*) ;

Le Nom (*Ming*) qui peut s'énoncer (avec des voyelles) n'est pas le Nom suprême et universel (*Ch'ang Ming*) (24).

Sans Nom (HWH), c'est le Principe, origine et commencement du Ciel et de la Terre (*T'ien Ti*) ;

Ayant Nom (TaHoH), c'est la Mère (*Mu*) des dix mille êtres.

« Pour comprendre, écrit René Alleau, dans ses *Aspects de l'Alchimie Traditionnelle,* p. 65, les termes utilisés par les auteurs taoïstes, il est nécessaire d'insister sur le fait que la langue très spéciale de *Lao Tseu, Tchoang Tseu, Lie Tseu* est très différente de celle des confucianistes et l'on ne doit jamais la réduire à une interprétation littérale. Des traités comme le *Tao Te King* sont absolument intraduisibles parce qu'aucun orientaliste ne saurait indiquer le pouvoir d'évocation de chacun des mots, de chaque phrase de ce texte qui semble plus proche d'une composition musicale que de l'exposé d'un système philosophique ». Il existe en effet, comme le déclare Joseph de Maistre, *du Pape,* livre I, chap. XV, une cor-

(24) Cf. Baron d'Eckstein, *l.c.* : « Tout ce qui peut s'exprimer par la parole a une figure et tout ce qui a une figure est limité ; mais ce qui est limité est temporel, donc l'esprit en soi (*Tao*) est nécessairement sans nom, c'est-à-dire qu'il n'est pas compris dans le temps ».

respondance entre chaque langue et les caractères destinés à la représenter par l'écriture.

Enfin, le Baron d'Eckstein, *Sur les Sources de la Cosmogonie de Sanchoniaton,* Journal Asiatique, février-mars 1860 : « La Chine nous a conservé les monuments imposants d'une très vieille civilisation. Elle nous montre les principes d'un gouvernement de la Terre, géométriquement ordonné sur le type des principes d'un gouvernement du Ciel, astronomiquement composé. Le lien entre les ordres différents du Ciel et de la Terre repose sur la conception d'un système à la fois moral et musical. Il s'agit des rapports de nombre, du calcul des distances et des rapprochements des parties d'un tout terrestre et céleste, qui repose sur une échelle des sons et des intonations dans l'ordre de la parole et sur une échelle correspondante des pulsations du cœur conforme aux pulsations de l'esprit dans l'ordre du sentiment et de la pensée ».

Jacques LIONNET

ANNEXES

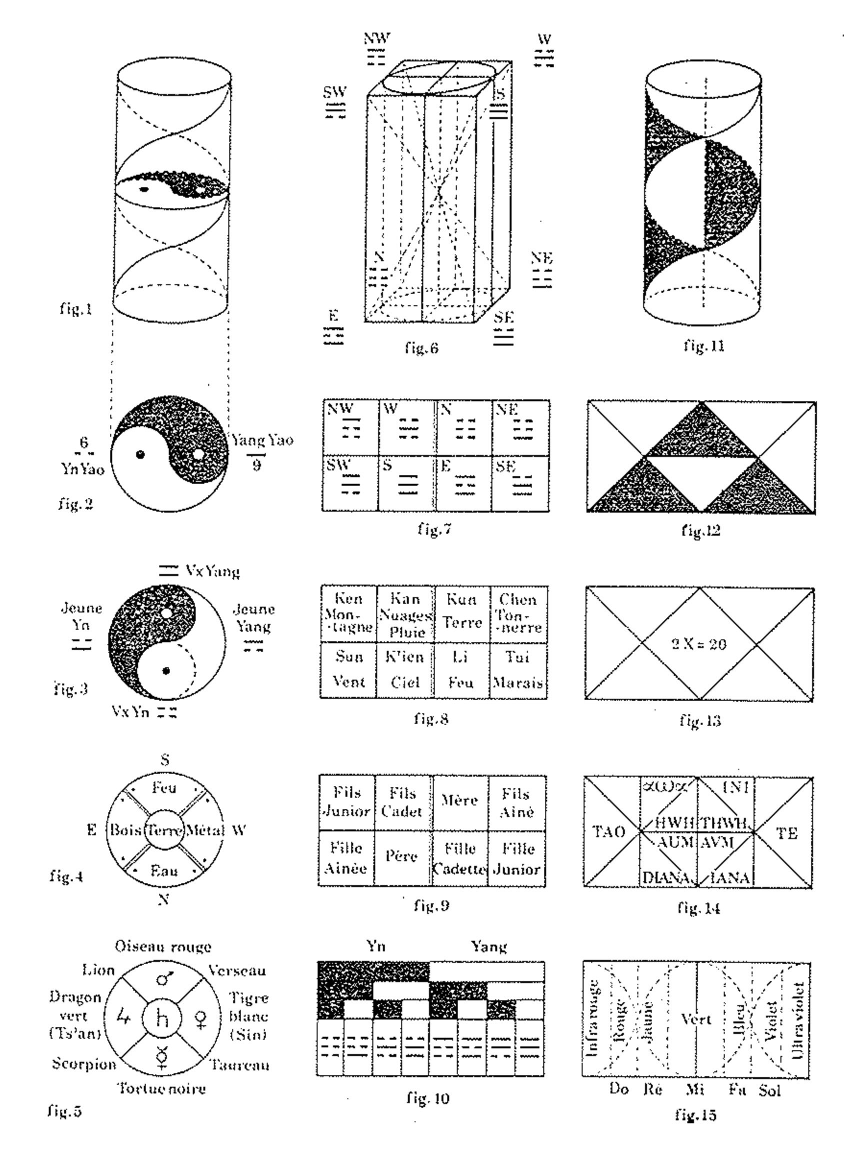


Figure 1. Cylindre évolutif de l'Univers et courant des formes d'un hélicoïde cylindrique.

La cause initiale se manifeste par un mouvement selon une ligne verticale. La volonté du Ciel attire vers le haut les êtres qui marchent en suivant les contours formels du cylindre évolutif, chacun selon des hélices régulières et à pas constant, plus ou moins éloignés de l'axe, chaque tour correspondant à un passage insensible et à une modification harmonique. Développement et enveloppement universel , tout y est spirale et projection.

Les textes suivants illustrent ce qui précède :

Wang Pi, *Commentaire du Tao Te King*, chap. XXIV : « (Unité indivisible d'un mouvement immobile) la Voie est répandue partout, il n'y a pas de lieu qu'elle n'atteigne. (Vaste et immense ondulation) elle peut se développer à droite, à gauche, en haut, en bas, et si on la suit, il n'est rien qu'on ne puisse atteindre. »

Kuan Yn Tseu (trad. C. de Harlez) : « On ne sait rien de lui, que les mouvements de rotation et les vagues par lequel il est le *Tao.* »

L. de Vinci : « Observe le serpentement de toutes choses. »

Le doublement de la figure en hauteur donne le caducée d'Hermès. Son triplement est le schéma des six principaux centres psychiques.

Figure 2. *T'ai Ki*, Grand Extrême, symbole graphique du *Yn* et du *Yang*, image d'une station de l'existence et projection en S sur un plan perpendiculaire au cylindre évolutif de la courbe universelle depuis son émission jusqu'à sa réintégration, c'est-à-dire depuis le sommet de la nappe conique inférieure jusqu'au sommet de la nappe supérieure, limites du cylindre évolutif. La moitié noire représente l'évolution en dessous, la moitié blanche l'évolution au-dessus, les petits cercles blancs et noirs intérieurs montrant la transparence du symbole.

Figure 3. M. Granet, *Pensée Chinoise*, p. 280, note 2, donne le même graphique du *T'ai Ki*, toutefois le cercle intérieur supérieur comporte une ligne sinueuse en S, l'inférieure deux petits cercles superposés. En répétant l'opération sur des paires de cercles de plus en plus petits, les lignes sinueuses finissent par se confondre avec le diamètre, autrement dit 3 = 2. Ajoutons qu'à la fin des temps le diamètre 2 se réduit à 1, sommet de la nappe conique.

Le graphique du *T'ai Ki* ne doit pas être cantonné à des spéculations métaphysiques, il s'applique entre autres au domaine de la Géographie Sacrée. Ainsi, si on le trace sur une carte d'Asie à partir d'un centre situé

un peu à l'ouest du Lac *Ko Ko Nor* ou *Ts'ing Hai* par 90 degrés est de Paris en prenant pour diamètre 20 degrés de latitude on englobe l'ensemble de la sphère d'expansion de la Civilisation Chinoise. Celle-ci comprend toutes les régions de race jaune, mongole et autres ainsi que celles de langues sinitiques ou apparentées. Or les régions placées à l'intérieur des deux cercles secondaires sont nettement différentes et même antagonistes comme le sont d'ailleurs partout le nord et le sud des pays. Au croissant oriental proprement chinois, fait pendant le croissant occidental aux races et langues très différenciées.

Il en est de même des autres cercles de civilisation de l'Eurasie, d'abord ceux qui encadrent le cercle chinois et l'interpénètrent sans toutefois présenter la même homogénéité et surtout, et de loin, la même continuité. Il s'agit du cercle de civilisation mandchou centré sur *Tsitsikar* et qui englobe le Japon, et le cercle de civilisation indo-iranien centré sur Harrappa au Penjab. A ces trois cercles correspondent les trois cercles occidentaux centrés sur Ur en Chaldée, Athènes et Paris-Chartres.

Figure 4. *Pi*, emblème du Ciel, se composait à l'origine de quatre secteurs de jade attachés ensemble par des cordons et représentant, avec le centre vide, les cinq palais et les cinq agents : bois, feu, métal, eau, terre. Dans les jades récents la couronne extérieure est continue, souvent ornée de dragons, la partie vide est la zone qui reçoit les influences d'en haut, le centre où convergent les influences telluriques, magnétiques, cosmiques et autres. Cette zone centrale se retrouve dans toutes les six sphères de civilisations, mais alors que celles d'Asie sont vides et désertes, surtout la chinoise, les occidentales sont toutes au cœur du tourbillon, ce qui n'est pas sans amener de fréquentes perturbations au cours de leur déroulement et entraver leur cohésion.

Figure 5. Identique à la précédente pour y indiquer les quatre animaux symboliques, les quatre principales constellations et les cinq planètes.

Figure 6. *Tsung*, symbole de la Terre, fait la paire avec *Pi*, symbole du Ciel. Toutefois dans les jades *Tsung*, la partie cylindrique déborde un peu du parallélipipède qui l'enserre et dont les angles et les arêtes sont arrondies. Cf. Dr. G. Geiseler, *Les Symboles du Jade dans le Taoisme*, *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-juin 1932, où il est traité aussi du Jade *Pi* (figure 4).

Notre figure est à rapprocher de celle donnée par Z.D. Sung, page 12 de son ouvrage *The Symbols of Chinese or the Symbols of Chinese Logic of Changes*, Shanghai, 1932, réédité à New-York en 1969. La figure

en est cubique et présente un petit cube au centre. Les trigrammes sont déduits des trièdres des huit angles du cube, les faces visibles étant positives —, les faces invisibles négatives — —.

Figures 7, 8 et 9. Disposition plane des huit trigrammes et leurs correspondances.

Figure 10. Détermination des trigrammes par dédoublement *Yn Yang*.

Figures 11 et 12. La figure 11 dynamique est la même que la figure 12 donnée par le P. de Prémare dans ses *Vestiges Chinois des Princiaux Dogmes Chrétiens*, page 18, avec cette curieuse légende : « Le triangle lucide descend et plus il descend plus il y a nuit. Le triangle obscur monte et plus il monte plus il est lucide. » Et il ajoute dans le texte : « On trouve cette figure chez Athan. Kircher et autres. Je laisse à de savants lecteurs le soin d'examiner combien nombreux et augustes sont les mystères cachés sous l'écorce de ce symbole. »

Figure 13. Le nombre X romain répété XX donne au total 20, nombre de la différenciation fondamentale laquelle produit deux pôles antagonistes et par suite l'équilibre des mondes et des êtres par alternance des contraire (*Yn Yang*).

Figure 14. Toutes les lettres de l'alphabet, code des êtres, ainsi que les principaux noms de la Divinité se retrouvent dans les lignes de la figure. Mais l'écriture chinoise utilise uniquement des idéogrammes provenant d'anciennes représentations magiques.

Figure 15. Les cinq couleurs fondamentales et les cinq notes. Les Chinois préfèrent l'ordre conforme à la figure 5 et la figure 4, où le jaune correspond à l'agent terre. Les notes de la gamme chinoise sont, en commençant par l'est : *Kio, Che, Yu, Shang* et au centre *Kung*.

LES LIVRES

Louis PAUWELS, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être* (Albin Michel).

— « Comme j'habite la campagne, je me passe très bien de métaphysique ». Ce ton, de la part de M. Pauwels, ne nous étonne guère. On s'étonnerait à meilleur droit que nous mentionnions son ouvrage.

Qu'il n'ait pu se retenir d'y mettre en cause les « guénoniens » n'aurait pas été non plus une raison suffisante pour en rendre compte s'il ne s'était trouvé ensuite un écrivain à prétentions plus ou moins guénoniennes, M. Paul Sérant, pour lui répondre dans un autre livre, dont nous parlerons d'ailleurs également plus loin. On pourrait ajouter que la *Lettre* de l'illustre auteur du *Matin des Magiciens* et de l'inlassable inspirateur des *Planètes* en tous genres n'est pas sans présenter, sur le plan documentaire, un léger intérêt, du fait qu'il touche parfois à des questions d'ordre traditionnel.

« Je pense », écrit M. Pauwels, « qu'une société qui » ne prétend pas à (*sic*) "changer l'homme", une société » sans messianisme, sans service public d'illusion, a les » plus grandes chances d'être la première vraiment » humaine. » — D'accord, dirons-nous aussi, si tant est que par une société « vraiment humaine » il faut entendre celle de l'homme individuel et animal (et non pas celle que les doctrines traditionnelles rapportent à l'Homme Universel, réalité qui est à la fois le prototype immuable et le centre permanent du monde jusqu'à la fin du cycle cosmique). Nous ajouterons seulement qu'un tel monde est la pire des déchéances et le plus grand malheur, tant pour l'homme que pour le reste de la création.

« Une simple gestion, pour le développement des res» sources collectives et des libertés individuelles. Pour ce » qui est de développer l'être (*sic*) que chacun se débrouil» le avec lui-même, que chacun règle cela dans le privé » ; et encore : « ...l'absolue nouveauté, c'est une société qui ne » prétend pas vous donner des raison de vivre. Mais qui » vous donne assez de moyens matériels et d'information, » assez de temps et de libertés, pour que vous en puissiez » découvrir une à votre choix. Dieu ou une collection de » faïences, la chasse au colibri ou votre perfectionnement » intérieur, le Zen ou l'équitation... ». La décence nous interdisant, à plus d'un titre, de poursuivre cette citation, nous passons sans plus tarder au livre de M. Sérant.

Paul SÉRANT, *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être* (La Table Ronde).

Nous disions plus haut que, dans sa *Lettre aux gens heureux*, M. Pauwels n'avait pu se retenir de mettre les guénoniens expressément en cause : « Je viens de décrire » un pessimiste sacerdotal, de la variété dite matérialiste. » Il existe aussi une variété spiritualiste : l'Occident doit » mourir ; il sera puni pour avoir inversé les valeurs. "Il » faut que ce monde éclate pour que soit brisé le triomphe » de la matérialité et qu'une ambiance nouvelle assure le » retour de la conception traditionnelle aujourd'hui main- » tenue à travers (*sic*) une petit élite dispersée et dissi- » mulée" (1)... Cette variété est exceptionnelle, mais de » poison violent. Je soupais, une nuit, avec un de ces » Saint-Just guénoniens. Il m'expliquait sa filiation spiri- » tuelle, de saint Yves d'Alveydre à Gurdjieff, en passant » par pire. J'appris dans la foulée qu'il revenait du Canada » où il avait établi un contact avec les étrangleurs d'un » ministre. » — Les étrangleurs d'un ministre ? Fichtre ! Convient-il de féliciter M. Pauwels d'avoir su dénicher un guénonien qui — les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* en conviendront — doit être d'une espèce fort rare, ou de le plaindre plutôt d'avoir d'aussi douteuses fréquentations ? Ce qui est sûr, c'est que M. Sérant n'a pu tolérer ce paragraphe et qu'il a pris à charge de défendre les guénoniens. Cela part d'une bonne intention, et, de cela du moins, nous devons lui savoir gré : « Laissez-moi vous dire », écrit M. Sérant à M. Pauwels, « que je vois mal » comment on peut comparer un disciple de Guénon à » Saint-Just. Si je ne me trompe, le propos de Saint-Just » était de transformer la société par la violence. Guénon » invitait au contraire ceux qui l'écoutaient à ne jamais » se mêler aux luttes politiques, qui, disait-il, ne mènent » à rien. Même s'ils ont mal digéré son enseignement, ceux » qui se réclament de lui ne peuvent ignorer cette consigne » d'abstention : il n'a cessé de la réitérer sur tous les » tons jusqu'à la mort. »

Voilà qui est fort bien, mais qui ne nous rassure guère sur le cas de M. Sérant lui-même. En effet, une notice qui figure sur la couverture de son livre nous apprend que « Paul Sérant s'est d'abord orienté vers le » journalisme radiophonique, puis vers la presse écrite. » Il appartient actuellement au service de politique étran- » gère d'un grand quotidien parisien ». Par ailleurs, la liste de ses ouvrages comprend un *Gardez-vous à gauche*, un *Où va la droite ?* et des ouvrages sur l'histoire de nos jours. Alors ? M. Sérant peut-il mener une activité littéraire de ce genre tout en respectant la « consigne d'abstention » donnée par Guénon ? Nous en doutons fort. S'il prend longuement sa défense contre M. Pauwels — alors que rien ne l'y oblige puisque Guénon, sauf erreur, n'est même pas cité dans la *Lettre aux gens heureux* — c'est donc

(1) Notons que M. Pauwels ne précise pas l'origine de cette citation.

sans être lui-même guénonien et d'ailleurs sans prétendre l'être. Mais, en ce cas, pourquoi éprouve-t-il le besoin d'en parler ? Pourquoi surtout adopte-t-il à son égard une attitude désinvolte et même outrecuidante, se permettant de juger en quoi Guénon a tort et en quoi il a raison, tout en fournissant constamment la preuve de sa propre incompréhension ?

Il écrit en effet : « Dans l'étude que j'ai consacrée à » cette œuvre capitale (2), je n'ai pas caché mes désaccords » avec elle sur certains points fondamentaux. Je reprochais » surtout à Guénon d'avoir ignoré le christianisme en ce » qu'il a de plus spécifique, d'avoir systématiquement » opposé l'Orient et l'Occident, là où ils peuvent et doivent » se rejoindre et d'avoir méconnu l'apport capital de la » pensée occidentale pour la "redécouverte" de cette » tradition qu'il invoquait ». Décidément M. Sérant relit aussi mal ses propres ouvrages que ceux de René Guénon ! En effet, dans l'étude en question, il adresse à Guénon un reproche beaucoup plus fondamental, celui d'ignorer la réalité, du fait même du point de vue métaphysique qui est le sien. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire : « La référence » au *Kali-Yuga* permet en effet à Guénon d'échapper à » cette confrontation avec la réalité, *qui demeure la pierre » d'achoppement de toute métaphysique* (3) ». Or, la métaphysique inclut nécessairement toute la réalité. Si M. Sérant pense le contraire, cela prouve que pour lui aucune métaphysique n'est et n'a jamais été possible. En ce cas, de quel droit se permet-il de juger Guénon tout en l'utilisant ? Et comment peut-il écrire aujourd'hui : « Les principaux » éléments de son œuvre n'ont à mon avis rien perdu de » leur actualité (4) ». Est-il possible de méconnaître et de rabaisser Guénon à ce point ? — « Ce n'est qu'au-delà » de l'histoire », ajoutait-il encore dans son étude, « que » nous trouverions la preuve des affirmations de Guénon. » Mais comment remonter au-delà de l'histoire ? Le système » échappe à tous nos critères de vérification. » M. Sérant n'ignorait pourtant pas que la métaphysique est exclusive de tout « système », puisqu'il rappelait lui-même, à la page 82 de l'étude en question, la position très nette de Guénon à ce sujet. Et s'il ne sait pas non plus que la métaphysique est au-delà de l'histoire, cela confirme qu'il parle à tort et à travers de choses auxquelles il n'entend rien.

On comprend aisément que M. Sérant se soit gardé, dans sa réponse à M. Pauwels, de rappeler une prise de position aussi compromettante. C'est qu'en effet, elle l'amenait à conclure : « Le progrès matériel existant, il » n'est pas possible de l'abolir ; le problème qui se pose » à l'homme contemporain est bien plutôt de préserver au » sein des développements matériels inéluctables la supré-

(2) Il s'agit de l'œuvre guénonienne. Cf. P. Sérant, *René Guénon*, La Colombe.
(3) C'est nous qui soulignons.
(4) Cf. *Lettre à Louis Pauwels*, p. 163.

» matie de l'ordre spirituel... même gouverné par des » principes qu'on est en droit d'appeler sataniques, le » monde exige que nous participions à sa vie présente. Et » tout en reconnaissant la hiérarchie authentique, tout en » ayant conscience de la relativité de toute action, nous » pouvons croire en même temps que la solitude n'est pas » une solution, quelle que soit la noblesse des motifs qui » l'inspirent. »

Tout d'abord, M. Sérant se trompe lorsqu'il suggère que les doctrines métaphysiques exprimées par Guénon impliquent un refus de « participer à la vie présente » ou un retranchement dans la solitude, au sens tout extérieur où il l'entend. Bien au contraire, la conception métaphysique, dans le cas de l'être humain, prend nécessairement pour support la vie présente, qu'elle est appelée à transformer en outre sous tous ses aspects. Ce qu'elle exige, ce n'est nullement un abandon de la vie sociale, mais bien le rejet radical de tous les pseudo-principes qui la gouvernent aujourd'hui. Ce rejet, M. Sérant a la faiblesse de ne pouvoir s'y résoudre. Quand il écrit que la métaphysique s'achoppe à la réalité, n'est-ce pas lui-même plutôt qui s'achoppe à la métaphysique ?

Ensuite, s'il est de ceux qui pensent qu'« on n'abolit pas le progrès matériel » (comme sil n'était pas appelé à s'abolir de lui-même !) comment peut-il espérer assurer « au sein des développements matériels inéluctables la suprématie de l'ordre spirituel ? » Il y a là une étrange illusion, bien typique, hélas, de la mentalité dominante du monde chrétien contemporain. A moins que M. Sérant n'envisage qu'une suprématie toute théorique, dépourvue de tout effet « opératif » et réduite, somme toute, à une simple affirmation d'ordre individuel ?... mais en ce cas, il saute aux yeux qu'en réalité il s'accommoderait très bien de la société qu'appelle de ses vœux M. Pauwels ; pourvu qu'elle offre assez de « moyens matériels et d'information » pour que chacun puisse s'occuper « de Dieu ou d'une collection de faïences », une telle société est en effet tout à fait suffisante pour préserver le maintien *théorique* d'une suprématie de l'ordre spirituel, ce que le cas de l'Occident moderne illustre d'ailleurs clairement.

En réalité, on le voit, M. Sérant ne diffère de M. Pauwels que dans la mesure de ses propres inconséquences.

Une conclusion parfaitement prévisible se dégage ainsi des prises de position de nos deux auteurs : tant que l'on s'efforce d'opposer l'optimisme au pessimisme, le « bonheur » à l'« inquiétude », on s'en tient nécessairement aux contingences les plus extérieures, sans pouvoir accéder à la moindre compréhension de l'ordre métaphysique. L'un-qui-rit, l'autre-qui-pleure ont entre eux des affinités bien plus réelles que leurs querelles apparentes. D'ailleurs n'ont-ils pas été tous les deux disciples de Gurdjieff ? Dès lors, il n'est pas tellement étonnant, mais un peu navrant tout de même, de voir M. Sérant écrire : « Je n'oublie pas, » mon cher Pauwels, ce que vous avez fait pour ce courant

» de pensée dont Guénon est à mes yeux le plus éminent » doctrinaire (*sic*) occidental », et le féliciter, quelques lignes plus loin, d'avoir « contribué à sortir les doctrines traditionnelles de l'ombre où certains prétendaient les maintenir » !

Cette fois, la mesure est comble.

Que ces messieurs continuent leurs joutes littéraires pour le plus grand divertissement du public, c'est leur affaire. Mais après nous avoir donné, dès lors qu'il s'agit de métaphysique, la preuve péremptoire de leur disqualification, puissent-ils s'abstenir désormais, l'un comme l'autre, de toute intrusion en ce domaine, et laisser, une fois pour toutes, Guénon et les guénoniens en paix !

Charles-André Gilis

***

Jacques Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident Médiéval* (Armand Colin, Paris).

Cet ouvrage important de 500 pages, d'une vaste érudition, aborde tous les aspects de l'intellectualité et de la spiritualité occidentales durant douze siècles, du IVe au XVe. L'auteur insiste sur l'influence exercée dans le domaine du savoir — comme dans tous les autres domaines du reste — par la foi chrétienne. Les dogmes religieux étaient, dit-il, « comme antérieurs à l'exercice de la pensée » ; ils étaient les principes étudiés par « la théologie, reine des sciences », et « à partir desquels s'exerçait la raison ». Pour les clercs, « la Bible était un livre familier », constamment étudié et médité pour en découvrir les quatre sens selon la méthode transmise par les Pères de l'antiquité ; et cette méthode des multiples significations n'était pas appliquée qu'aux textes sacrés, car « les poètes sont au moyen âge des experts en matière de théorie des sens », et ils aiment à « cacher le sens le plus profond de leurs œuvres au naïf ou au lecteur superficiel ». Trois exemples illustres sont cités ici par l'auteur : Dante, Villon et aussi le *Roman de la Rose*, dont « l'influence considérable à tous égards est difficilement imaginable pour un homme du XXe siècle » et dont les éditions se succèderont jusqu'à celle de Clément Marot au XVIe siècle. Quant aux fidèles, les récits et les enseignements des livres saints « faisaient partie de la culture la plus élémentaire », par le moyen des sermons, des peintures murales et des vitraux, et même des représentations théatrales. Tout cela « façonnait l'esprit des simples ». Pour les hommes du moyen âge, que l'orgueil moderne qualifierait volontiers d' « analphabètes », l'enseignement oral et symbolique était roi.

Parmi les très nombreux sujets traités, certains seront particulièrement attrayants pour le lecteur guénonien. Il remarquera par exemple les pages consacrées à Scot Erigène, auteur du *De divisione naturae*, et traducteur de l'Aréopagite et de Grégoire de Nysse, qui « arrive vers 845 à la cour de Charles le Chauve sans que l'on sache d'où ni pourquoi » ; mais son cas, dit M. Jacques Paul, n'est pas unique au moyen âge ; il cite notamment un autre personnage originaire de l' « île des Saints » : le poète Sédulius, auteur de très nombreuses hymnes dont la liturgie latine a retenu celle pour l'Epiphanie : *Crudelis Herodes*. Au XII[e] siècle, le biographe de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, est également « très marqué par les théologiens grecs Origène et Grégoire de Nysse. Il doit également beaucoup à Scot Erigène ». Cette filiation des plus illustres métaphysiciens médiévaux est vraiment intéressante.

Les thèses du Cistercien Joachim de Flore sont aussi résumées, en particulier celle qui assignait à la chrétienté une durée de 42 générations : transposition évidente des 42 générations (14 x 3) qui séparent Abraham du Christ selon l'Evangile de saint Matthieu ; 42 générations font 1.260 ans (et il est au moins curieux que Dante soit né en 1265). Bien que condamné au 4[e] concile de Latran, le Joachimisme recrutera des partisans enthousiastes dans les siècles suivants, surtout dans l'Ordre franciscain. Les « Spirituels » troubleront profondément la paix de l'Eglise. Tout cela se relie assez étrangement à l'élection, puis à l'abdication de Célestin V, donc à la crise qui devait provoquer le Grand Schisme d'Occident, et Guénon pensait que de nombreux courants, les uns « orthodoxes », les autres déviés, étaient à l'origine de cette agitation.

Les pages sur le *Roman de la Rose* sont également intéressantes. Mais surtout un chapitre entier est consacré à Dante, et mentionne parfois de menus faits dont le caractère « politique » sert peut-être de « voile » à leur signification symbolique. Par exemple, Dante, selon l'usage établi à Florence pour les nobles qui voulaient participer à la vie publique, avait dû se faire inscrire dans un corps d'état, celui des apothicaires (dont il devenait ainsi un membre « accepté »). M. Jacques Paul qui, semble-t-il, ne se réfère jamais à l'école de Luigi Valli ni aux travaux du R. P. Asin Palacios, insiste toutefois beaucoup sur l'importance des écrits de l'Alighieri, qui sont pour ainsi dire le « couronnement » de ce que la littérature du moyen âge a produit de plus excellent. « Dans la *Divine Comédie*, écrit-il, un même épisode peut recevoir plusieurs sens... Les rapports les plus subtils, ceux qui demandent l'esprit le plus délié, nous échappent peut-être, tant l'architecture de la *Divine Comédie* intègre de principes différents en un tout cohérent... L'art littéraire médiéval, qui a si profondément mis au point une théorie de la signification, trouve ici son sommet, car la capacité suggestive du symbole donne au poème son élan spirituel ».

Ainsi donc, l'ouvrage dont nous venons de parler, et qui pourtant est de type « universitaire » et d'esprit très « contemporain », reconnait explicitement le caractère essentiel de la littérature médiévale, si différente à cet égard de celles qui l'ont suivie. Comme dans toutes les civilisations traditionnelles, les œuvres littéraires du moyen âge comportent, en plus de leur sens immédiat et littéral, une pluralité de sens supérieurs, qui en principe doivent se superposer hiérarchiquement. Il en est ainsi pour de nombreuses œuvres étudiées par M. Jacques Paul : la poésie latine des « goliards », les œuvres dérivées de *l'Art d'aimer* d'Ovide (et en particulier celle d'André le Chapelain), les trouvères et troubadours, les romans de chevalerie, etc. Pour avoir accès à la compréhension correcte de ces textes, dont la signification n'est pas étroitement limitée comme dans les œuvres des auteurs modernes, il convient d'user d'une « clé » aux possibilités également illimitées ; cette clé unique, universelle et « immortelle », c'est la science du symbolisme traditionnel.

Sakutei-Ki, ou le Livre secret des jardins japonais. Version intégrale d'un manuscrit inédit de la fin du XII[e] siècle. Commentaires et digressions de Pierre et Suzanne Rambach, d'après une traduction orale de Tomoya Masuda. (Editions d'art Albert Skira, Genève).

Ce qui frappe avant tout dans ce volume de 260 pages grand format (35/27), c'est la beauté des 350 illustrations (photographies de jardins et de paysages, peintures, estampes, calligraphies, etc.), souvent en couleurs et dont certaines occupent deux pages entières. Mais l'intérêt ne se limite pas là. Ce traité du XII[e] siècle, inspiré, croit-on, d'un ouvrage antérieur, avait un caractère secret, car « l'implantation des jardins étant en relation avec l'équilibre cosmique », les connaissances qui s'y rapportent « devait s'entourer de précautions particulières... le viol de l'ordre naturel pouvant avoir des effets maléfiques ». Aussi, tout écrit sur un tel sujet supposait parallèlement un commentaire parlé, car au Japon « la transmission orale des connaissances dans un enseignement de maîtres à disciples resta une règle générale dans de nombreux domaines jusqu'au XIX[e] siècle ».

Les deux présentateurs du traité, « persuadés, disent-ils, que des liens étroits unissent tous les arts », ont été amenés à faire maintes digressions, d'autant plus intéressantes que les « Kami » [divinités shintoïstes] « vécurent en bonne intelligence avec les doctrines taoïste, confucéenne et bouddhiste ». Parmi les branches du bouddhisme, ce sont surtout celles de la « Terre pure » (Ami-

disme) et du Zen dont il est parlé ici. On nous dit même que « l'auteur du traité apparait comme un précurseur de la pensée Zen ». Le but réel de la contemplation du jardin était non pas de gouter une émotion simplement esthétique, mais de parvenir à « l'impondérable, l'intransmissible *fuzeï* que les livres ne peuvent enseigner ».

Les éléments principaux de la constitution du jardin sont les pierres, les cascades qui « sortent d'un lieu secret », les arbres et aussi les oiseaux. « Les arbres captent les flux célestes bénéfiques » ; d'ailleurs, « les *Kami,* quand ils descendirent du ciel, s'étaient fixés sur les arbres » ; on considérait donc qu'un jardin planté d'arbres « attirait les divinités près de la résidence humaine ».

Les deux présentateurs signalent à plusieurs reprises qu'à l'époque où le traité fut écrit, une certaine décadence traditionnelle avait déjà commencé. Mais elle fut d'abord très lente. Encore à la fin du XVIIIe siècle, un voyageur suédois notait : « Chaque maison a sa petite cour avec une montagne ou une eminence couverte d'arbres, d'arbustes et de pots de fleurs ». C'étaient là d'humbles substituts du Paradis primordial, et de « la montagne mythique des Chinois, le mont Horaï, et de sa merveilleuse fontaine d'où coulait l'elixir d'immortalité ». Il est a remarqué que dans les conceptions purement shintoïstes, c'est le Japon lui-même qui fut identifié à la montagne des Bienheureux. De tels cas de « nationalisation traditionnelle » (si l'on peut risquer une telle expression) sont fréquents, on le sait, mais légitimes. De même, chaque tradition est en droit de considérer sa langue sacrée comme étant la langue primordiale.

On regrette parfois que les deux commentateurs ne se soient pas étendus davantage sur certains points qui — il est vrai — ne concernaient pas directement leur sujet principal. Nous pensons en particulier à ce qu'ils écrivent sur le théâtre de marionnettes, dont ils ont bien vu l'importance pour symboliser le caractère illusoire de la manifestation. Mais un passage du traité a particulièrement retenu notre attention : « S'il n'y a pas de rivière à l'Est, on peut planter neuf saules ». Le saule, nous dit-on, « symbolise le printemps et la jeunesse, c'est ainsi qu'il trouvait naturellement sa place à l'Est, domaine de Seyriu, le Dragon bleu ». Comment ne pas penser ici à ce que Guénon a écrit sur la « Cité des Saules » et sur la devise « *Salix, Noni, Tengu* » du « camp des Princes », du 32e degré écossais ? Sans aller aussi loin qu'un personnage aujourd'hui disparu et qui, voici une vingtaine d'années, traduisait hardiment « *Salix, Noni, Tengu* » par « Les neuf saules de Tengu » (Tengu étant, parait-il, un lieu situé quelque part en Mongolie), on peut du moins remarquer, à propos des neuf saules à l'Orient des jardins japonnais, que le saule et le nombre 9 évoquent l'un et l'autre l'idée de plénitude. Cela les rapproche de symboles tels que le boisseau de riz, la corne d'abondance, le point au centre du cercle, l'arche, la Grande Ourse, etc., qui tous sont des représentations de la Toute-Possibilité originelle (et plus précisément de l' « embryon d'or »). Bien entendu, il y a dans le *Traité des jardins japonais* beaucoup d'autres détails susceptibles de considérations du même genre. Le seul regret qu'on puisse exprimer, c'est qu'il n'existe pas une édition moins luxueuse de cet ouvrage, ce qui le rendrait accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

Denys Roman

LES REVUES

Nous avons reçu la photocopie d'un article de M. Jean Richer, paru dans le numéro spécial (avril 1971) de la revue *Esprit* consacré aux mythes. Cet article traite du dixième travail d'Hercule : l'enlèvement des bœufs de Géryon après la mise à mort du monstre au triple corps. Comme toujours, l'auteur s'attache, par l'examen minutieux des détails donnés dans les textes et reproduits sur les monuments figurés, à rechercher le sens profond, et principalement cosmologique, des légendes. Le rapprochement (fait par plusieurs mythographes) avec le rapt des cinquante bœufs du Soleil par le jeune Hermès ; l'interprétation du dixième travail et des légendes analogues (telles que l'histoire de Bellérophon et de la Chimère) par la substitution d'un calendrier de quatre saisons à un calendrier antérieur de trois saisons ; l'hypothèse, très intéressante, que les emblèmes relevés parfois sur les trois boucliers de Géryon sont en rapport avec une certaine répartition de l'Univers en trois mondes (monde terrestre, monde intermédiaire et monde céleste) ; les rapprochements de Géryon avec l'adversaire à trois têtes d'Indra et aussi avec les trois sphères d'Agni ; — tout cela fournit à M. Richer l'occasion de savantes déductions où la perspective astrologique tient une place privilégiée mais non pas exclusive. Pour interpréter le nom de Géryon, il adopte le rapprochement avec le sanscrit *gaera* (jaune ardent), allusion, pense-t-il, au soleil couchant jaune vif qui tombe sur l'île rouge ; Géryon régnait en effet sur l'île d'Erithie, qu'on situe généralement au-delà des colonnes d'Hercule et qui signifie « la rouge ». D'autre part, les bœufs de Géryon étaient gardés par un chien féroce, Orthros, muni de deux têtes « qui regardent l'une vers l'année écoulée, l'autre vers l'année qui vient » ; et ceci fait naturellement penser au symbolisme de *Janus bifrons*. De plus, selon Hésiode, Hercule, son exploit achevé, ramena le troupeau capturé dans sa patrie, « la sainte Tirynthe » ; et M. Richer se demande si le nom de cette cité « ne devrait pas être rapproché du radical indo-européen qui signifie porte (en grec *thura*, malgré la substitution d'un *Théta* au *tau*). Il s'agirait de la porte solsticiale ».

A son interprétation surtout astrologique, l'auteur aurait sans doute pu ajouter une interprétation alchimique (à laquelle il a souvent recours dans ses études sur les poètes modernes, qui pourtant sont aussi dénués que possible d'esprit traditionnel) ; et nous sommes certain que

ses considérations auraient été bien plus intéressantes que celles de Pernéty, trop souvent empreintes d'un esprit de système tout à fait exagéré. Mais, puisque M. Richer a rappelé la similitude entre le troupeau de Géryon et les cinquante bœufs enlevés au Soleil (épisode mentionné dans l'hymne homérique à Hermès), nous voudrions signaler le caractère particulier du nombre 50. Il est la somme des nombres 9, 16 et 25, c'est-à-dire des carrés des trois « nombres sacrés » pythagoriciens : 3, 4 et 5. Si l'on admet que le *saros* chaldéen, durée de 600 ans — et 600 est le décuple du produit 3 x 4 x 5 —, correspond dans un certain système à une « année cosmique », 50 (qui est la douzième partie de 600) jouera dès lors le rôle de mois cosmique. Dans la tradition hébraïque, 50 marque le « sabbat des sabbats » (7 × 7 + 1). Selon la législation du *Pentateuque* (qui sur ce point fut probablement toujours une réglementation « idéale » ou plutôt symbolique), tous les 50 ans revenait l'année jubilaire : les dettes étaient abolies, les terres aliénées retournaient à leurs anciens possesseurs, etc. Le nombre 50 a donc un rapport étroit avec le retour à un état primitif, avec la restauration de l'ordre primordial. Dans la *Thorah*, il est fait mention cinquante fois de la sortie d'Egypte (c'est-à-dire de la « délivrance » d'Israël) ; et la Kabbale met ceci en rapport avec les « cinquante portes de l'intelligence ». Enfin, dans la tradition chrétienne, la première Pentecôte fut marquée par le « don des langues », un des attributs essentiels de l'« Homme Véritable ». On sait que l'Homme Véritable (qui a pour nombre symbolique 5) est le médiateur entre la terre (dont le nombre est 4) et le ciel (dont le nombre est 3). On retrouve ici le triangle 3-4-5, dont René Guénon a signalé l'importance à maintes reprises. Comme l'Homme Véritable a un rapport évident avec le « monde intermédiaire », on repense ici aux emblèmes figurés sur les trois boucliers de Géryon. Mais il est vraiment remarquable que le nombre 345 soit la valeur numérique du nom divin *El-Shaddaï*.

Nous ne savons pas si un texte précise le nombre des bœufs de Géryon ; mais de toute façon, leur transfert à Tirynthe, patrie d'Hercule, évoque le « retour au pays natal », dont le symbolisme est bien connu.

Nous voudrions revenir sur le parallèle, discerné par M. Richer, entre les trois corps de Géryon et la division ternaire de l'Univers. On pourrait, pensons-nous, aller plus loin encore et considérer Géryon comme le symbole du « triple temps » envisagé sous son aspect « dévorateur ». Deux arguments principaux nous paraissent militer en faveur de cette thèse. Le premier nous est fourni par M. Richer lui-même qui, s'inspirant de la description de l'antre de la Sibylle (*Enéide*, chant VI, vers 289), a intitulé son article : « L'Ombre au triple corps ». C'est ainsi, en effet, que Virgile appelle Géryon, et l'on pense évidemment aux ombres de la caverne de Platon qui symbolisent le caractère illusoire de toute manifestation. Il faut bien

préciser que le domaine de la manifestation où ce caractère illusoire d'« ombre » presque irréelle est le plus sensible, c'est le domaine temporal et non pas le domaine spacial. Comme l'a écrit Guénon : « Entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le présent n'est qu'un instant insaisissable ».

Le second argument est fondé sur les événements de l'histoire d'Hercule qui ont suivi le dixième travail. Après l'épisode des pommes d'or du jardin des Hespérides (qui rappelle le Paradis terrestre et les fruits de l'arbre de vie), après la descente aux Enfers pour en ramener Thésée retenu par la « pétrification », et enfin après la mort sacrificielle par le feu, Hercule est admis aux rites de la divinisation, terme ultime du processus initiatique. Pour cela, il devra être allaité par la reine des dieux, ce qui provoquera la naissance de la Voie lactée (chemin de saint Jacques). Enfin il épousera la déesse de la jeunesse, Hébé, celle-là même qui dispense aux immortels le nectar et l'ambroisie. Ces détails montrent que le héros a bien triomphé définitivement du triple temps, et qu'il est parvenu à l'état spirituel où « toutes choses demeurent dans l'éternel présent ».

En conclusion se son étude qui touche de si près aux diverses sciences traditionnelles, l'auteur écrit : « Aristote disait que l'amour des mythes est une forme de philosophie. Hélas ! du mythe de Géryon, le pseudo-Lucien propose cette interprétation sottement moralisante : C'est, à mon avis, l'emblème de trois amis qui agissent toujours de concert, comme le doivent faire ceux qui s'aiment ».

M. Jean Richer a bien raison de dénoncer la « platitude » désolante d'une telle explication. Quoi qu'il en soit, pour interpréter en profane les mythes sacrés, le pseudo-Lucien n'aura pas manqué de descendants au cours des âges. Mais aujourd'hui, sa postérité s'appelle Légion.

***

(Suite du compte rendu sur le n° d'octobre 1973 de la revue *Science et Vie*. Le début de ce compte rendu a paru dans notre n° de mars-avril 1974).

Science et Vie, qui en est à son 673e numéro, fut fondée avant la guerre de 1914. A cette époque, qui baignait dans l'euphorie de la croyance au Progrès indéfini, on n'aurait certes pas pu lire dans ses colonnes les lignes suivantes, où sont comparées les thèses d'Illitch avec celles d'un autre pédagogue : « Bertrand Schwartz situe la fin du monde après l'an 2000, alors qu'Ivan Illitch estime que le processus irréversible est déjà entamé et que nous baignons actuellement en plein drame ».

Un des aspects les plus préoccupants de la crise concerne tout ce qui touche à l'alimentation humaine, à la pénurie mondiale qui s'annonce et à la dénaturation des produits consommés. La revue écrit : « Crise du bœuf, scandale du vin, protéine de pétrole... Il se passe quelque chose dans l'alimentation, quelque chose qui semble d'autant plus dramatique que les denrées jusqu'ici les plus courantes semblent devoir nous être rationnées dans le proche futur et que certaines d'entre elles sont accusées d'être toxiques. Dans l'effervescence des nutritionnistes, des agriculteurs, des économistes, des toxicologues, les notions les plus élémentaires se brouillent, les esprits s'inquiètent et les révoltes flambent. Telle est la raison pour laquelle *Science et Vie* ouvre aujourd'hui une série de dossiers consacrés à nos aliments, à commencer par la viande. On y trouvera peu d'opinions et beaucoup de faits empruntés directement à la source. La source de ces scientifiques qui, malgré tout, se trompent plutôt moins, et moins souvent, que les autres ».

Le premier article de cette enquête, fort long, traite de la viande, et dénonce les procédés aberrants et les méfaits de l'industrialisation de l'élevage. Sans tomber dans la sensiblerie, on peut bien être indigné par les pratiques actuelles qui consistent à tenir toute leur vie des animaux immobilisés « en batterie », façon d'agir où se manifeste, dit l'auteur, « tout le mépris de l'espèce humaine pour l'animal machine à viande », ou plutôt « machine à profit ». Ne parlons pas de la manière « économiquement rentable » de nourrir le bétail ainsi traité. De plus, pour éviter les épizooties qui décimeraient ces camps de concentration pour animaux, il est fait un usage massif des produits vétérinaires les plus violents. Ces malheureuses bêtes, dont une des illustrations accompagnant l'article nous montre le regard chargé de détresse, comment leur chair empoisonnée pourrait-elle fournir à l'homme une saine nourriture ? L'auteur ne cache pas ses appréhensions à cet égard. Après une évocation nostalgique de « la viande d'animaux élevés selon les méthodes d'autrefois, découpée à l'ancienne et qui sera bientôt sans doute réservée aux grandes occasions », il en vient presque à préconiser un végétarisme mitigé. Malheureusement, la suite de l'enquête ouverte par *Science et Vie* nous apprendra sans aucun doute que l'industrialisation et la rationalisation de l'agriculture sont au moins aussi malfaisantes que celles de l'élevage. Guénon parlait un jour des poisons de l'Occident moderne. Il avait en vue, évidemment, des poisons d'ordre intellectuel ou plus exactement « idéologique ». Les choses sont allées très vite depuis lors. La technique moderne, prostituée au règne de Mammon, sera bientôt en mesure de parachever son chef-d'œuvre : elle aura rendu la terre inhabitable.

Dans ce domaine en apparence insignifiant de l'alimentation humaine — mais on sait l'importance que lui attribuent les diverses traditions ; et d'ailleurs, aux origi-

nes, aucune des activités et des fonctions de l'homme n'était « profane » —, on vérifie une fois de plus une des thèses du *Règne de la Quantité*, développée notamment au chapitre XXXI, intitulé « Tradition et Traditionnalisme ». Pour aucune des « plaies » du monde actuel, il n'est de remède spécifique. La « pression » du désordre généralisé est si forte qu'elle réduit à néant toute velléité de retour à l'ordre dans un domaine limité.

Un autre article, traitant de la crise actuelle de l'énergie et en particulier du pétrole, montre bien le caractère souvent artificiel de cette crise, sans en méconnaître cependant les dangers. « L'opinion publique américaine, dit l'auteur, pourrait bien être victime d'une campagne d'intoxication, d'une propagande savamment orchestrée » par les groupements pétroliers, en vue de faire monter dans des proportions colossales le prix de l'« or noir », tellement nécessaire à « ce monde affamé d'énergie », comme dit le titre d'un ouvrage paru assez récemment. L'article, pour souligner les risques d'une telle politique, évoque un précédent historique bien connu : « N'oublions pas que l'opinion publique américaine est encore dans la même situation de sensibilisation démagogique à l'égard du pétrole qu'a pu l'être l'opinion publique française à l'égard du pain à la veille de 1789 (la psychose de disette a largement contribué à entretenir l'état d'esprit révolutionnaire) ».

Çà et là dans l'article, on trouve quelques histoires édifiantes, comme la suivante : « Il y a cinq ans que l'on ne construit pratiquement plus de raffineries sur le sol américain, sous la pression des forces anti-pollution. Cependant, pour être ami de la nature, on n'en reste pas moins pratique, voire parfois cynique : les dits amis de la nature ne verraient aucun inconvénient à ce qu'on édifie les raffineries nécessaires sur le sol des Antilles françaises, suffisamment proches des côtes américaines pour que le transport ne soit pas hors de prix, mais suffisamment éloignées tout de même pour que le sol américain reste hors de portée des fumées polluantes ! »

Dans notre compte-rendu, nous avons parlé de questions assez étrangères aux préoccupations habituelles de notre revue. Mais qu'un périodique scientifique, né à la « belle époque » et d'un niveau intellectuel reconnu, soit amener à louer la valeur « pratique » et le caractère bienfaisant de la technique extrême-orientale archaïque, et en même temps à dénoncer les terribles dangers que font courir à l'humanité les excès de la science occidentale moderne, — cela, nous semble-t-il, méritait d'être mentionné. Guénon, croyons-nous, n'eût pas manqué de le faire.

Signalons enfin dans ce numéro une information d'ordre archéologique, à propos de l'exposition des vestiges de l'Egypte préhistorique au Grand Palais de Paris. Un des objets exposés, une statuette de schiste rouge représentant un homme portant la barbe et coiffé du pschent, pourrait être celle du premier des Pharaons de Haute-Egypte et remonter à 3000 ans avant notre ère. Mais voici qui est digne d'intérêt : « Sa stylisation n'est pas sans présenter quelque parenté avec certaines effigies peintes du Hoggar et du Tassili ; et, si la ressemblance s'avérait fondée, elle pourrait peut-être apporter d'autres lumières que celles dont nous disposons sur les grandes migrations africaines ». On sait que, d'après Guénon, certains peuples du Proche-Orient (Egyptiens, Chaldéens, Juifs, Arabes, etc.) étaient d'origine occidentale, et plus précisément atlantéenne. Il est bien évident que la migration qui les amena d'Ouest en Est s'effectua d'abord par la mer. Mais les similitudes mentionnées ci-dessus, si elles étaient confirmées par d'autres découvertes, laisseraient supposer que la voie de terre fut également utilisée à une époque où le Sahara n'était pas encore le désert qu'il est devenu, et qui semble même progresser de plus en plus.

Denys Roman

***

France-Asie/Asia n'avait plus proposé, depuis longtemps, d'étude qui réponde aux préoccupations des lecteurs de cette revue. Leur intérêt sera de nouveau sollicité par le sommaire du n° 201, récemment paru.

Nous avons parlé ici même, à plusieurs reprises, des travaux du P. Jacques Dournes, ce missionnaire-ethnologue, témoin navré de la décadence des vieilles civilisations. Ses *Recherches sur le Haut Champa* s'inscrivent dans cette perspective. Royaume assez mal connu, le Champa entretint jusqu'au XVe siècle, de la côte d'Annam au Mékong, une civilisation hindouisée de haut niveau, qui s'exprimait en sanscrit et se rattachait à la tradition shivaïte. Sous l'implacable poussée des envahisseurs sinoïdes, le royaume vola en éclats, dans le temps, à peu près, où les Khmers abandonnaient Angkor, conquis par les T'ai. Une fraction de la population passa au Cambodge — et, curieusement, à l'Islam, comme Java le faisait à la même époque —. D'autres débris sont demeurés en place, réduits à l'assimilation, à la misère et à la médiocrité. Seules, quelques « tours chames » se dressent encore fièrement dans un paysage ingrat car, là comme au Cambodge, seuls les temples étaient bâtis en pierre. Restaient les « cousins » jaraï des Hauts-Plateaux : c'est chez eux que le P. Dournes a mené son enquête. Demeuraient-ils les conservateurs discrets d'éléments traditionnels ? Eh bien ! non. Des traces linguistiques, des coutumes incomprises, comme l'« interdit de la vache », la conscience superstitieuse de la sacralité de quelques lieux, la conservation d'oripeaux rituels par les « Rois des Eléments », quelques sculptures tirées du sol, et puis plus rien. En quelques dizaines d'années tous les temples répertoriés et

décrits ont disparu ; les vandales de la plaine les ont utilisés à empierrer les routes ; sur les aires sacrées, ils cultivent la patate douce. Or nous ne sommes pas sur les sites millénaires de l'Euphrate, mais en plein XXe siècle ! Les traces de la brillante civilisation chame survivront-elles, au moins, dans les musées ? Ce n'est même pas sûr, car, nous dit-on, des pièces de valeur en sortent moyennant quelques dollars... Il ne reste plus *rien* à détruire, conclut le P. Dournes, hormis la population jaraï ; mais là aussi la tâche est en bonne voie, aucun effort n'est négligé pour y aboutir très vite : « les hommes sont dégradés comme l'ont été les monuments ».

Suit une étude d'Henri Marchal sur *l'Iconographie bouddhique au Cambodge, en Thaïlande et au Laos*, travail fort bien documenté, encore que sur un plan essentiellement esthétique. On notera surtout l'exceptionnel développement régional du « Bouddha paré », caractéristique du style thaïlandais d'Ayuthia, mais largement étendu dans les pays voisins. L'origine légendaire qu'on en donne est peu significative. L'or ne suffit plus, à lui seul, à exprimer le rayonnement de Lumière du Bienheureux dans son icône hiératique ; le Bouddha-Roi se pare de tiares et de diadèmes, de joyaux et de vêtements précieux — sans pourtant jamais atteindre à la mièvrerie —. N'y a-t-il pas là, même si le symbole conserve sa valeur expressive, le signe d'un affadissement spirituel ? Il est vrai qu'en ces pays, l'image du Bouddha n'est plus aujourd'hui que de brique, de plâtre et de béton.

Henri Marchal, ancien conservateur d'Angkor, où nous l'avions connu, est mort récemment, presque centenaire, à deux pas des temples qu'il n'avait pu se résoudre à quitter. Rappelons, à titre d'anecdote, qu'Henri Marchal est celui-là même qui fit, il y a un demi-siècle, arrêter André Malraux pour un vol de statue au temple de Banteai Srei : épisode peu glorieux qui fut outrageusement romancé dans *La Voie Royale*.

Pierre GRISON

LIVRES REÇUS

JEAN BIÈS, *Littérature française et Pensée hindoue des origines à 1950* (Librairie C. Klincksieck, 1973).
ARNOLD WALDSTEIN, *Lumières de l'Alchimie* (Editions Mame, 1973).
JEAN TOURNIAC, *Propos sur René Guénon* (Edité par Dervy-Livres, 1973).
TITUS BURCKHARDT, *L'Alchimie. Sa signification et son image du monde* (Ed. Toth, Bâle, 1974).

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 3me trimestre 1974

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

75e ANNÉE SEPTEMBRE—OCTOBRE 1974 N° 445

A PROPOS DES RELIQUES

Nous voulons répondre ici à deux objections concernant les reliques, l'une visant leur authenticité, et l'autre leur efficacité. Rappelons tout d'abord qu'à l'origine du culte des reliques il y a les corps des saints, puis des parties ou parcelles de ces corps, puis des objets les ayant touchés, et plus tard des objets ayant touché ces premiers objets ; cette dernière catégorie ne comporte évidemment aucune limite, car on peut poser indéfiniment des étoffes sur des reliques « de force majeure », telle la Sainte Tunique conservée à Trêves. Ce qu'il importe de retenir en tout cas, c'est que le culte des reliques, loin de n'être qu'un abus plus ou moins tardif comme se l'imaginent la plupart des protestants, remonte à l'époque des catacombes et représente un élément essentiel dans l'économie dévotionnelle et charismatique du Christianisme.

Il y a à l'origine des reliques deux idées, l'une théologique et officielle et l'autre plus populaire, du moins *a posteriori* et *de facto*. Théologiquement, le culte des reliques, comme celui des images, se fonde sur le respect dû aux saints en tant que membres glorieux du Christ, et sur l'idée qu'en vénérant les saints à travers leurs reliques, on s'inspire de leur amour de Dieu, ou on aime Dieu à travers eux ; populairement, ce culte se fonde simplement sur la puissance bienfaisante et éventuellement miraculeuse qui est inhérente aux corps des bienheureux et qui se communique plus ou moins nécessairement — suivant l'importance du saint — aux objets ayant été en contact avec ces corps. Nous disons « populairement » pour plus de simplicité et bien que ce terme ne rende compte que d'une situation de fait ; en réalité, l'idée d'une présence miraculeuse dans les reliques a été enseignée par saint Cyrille de Jéru-

salem et d'autres Pères de l'Eglise, tandis que la thèse de la fonction moralisatrice des reliques — elle aussi présente dès l'antiquité — a été soutenue surtout par les scolastiques.

Il faut distinguer dans une relique trois forces différentes : la première est l'influence bénéfique inhérente à l'objet même ; la seconde est une énergie psychique surajoutée, qui provient des dévots et qui résulte d'un culte intense et prolongé ; la troisième est l'aide que le saint accorde éventuellement à partir du Ciel, indépendamment des deux précédents facteurs, mais se combinant avec eux, s'il y a lieu. La présence d'une force théurgique est plus certaine quand il s'agit de restes corporels, tels que des os ou du sang, mais elle n'en est pas moins probable dans le cas d'objets ayant appartenu aux saints personnages ; dans le cas de personnes quasi divines, tels le Christ et la Vierge, l'inhérence d'une puissance théurgique dans le moindre objet les ayant touchées est même tout à fait évidente. Cette puissance n'agit toutefois pas à l'aveuglette : sa manifestation positive ou négative — suivant les cas — dépend de la nature de l'individu qui en bénéficie ou qui la subit, et aussi de toutes sortes de circonstances tant subjectives qu'objectives.

Un cas très particulier de reliques est celui des objets célestes descendus sur terre, tels la pierre noire de la Kaaba et le pilier de Saragosse ; on pourrait se demander si dans ce cas le terme « relique » (*reliquia* = « reste ») peut encore se justifier, mais tout compte fait, il faut admettre que ce terme comporte *de facto* une signification très large qui permet de l'appliquer à tout objet sensible porteur d'une présence céleste. Selon la tradition, le pilier (*el pilar*) fut apporté à Saragosse par des anges ; la Sainte Vierge, encore vivante sur terre à ce moment-là, vint avec eux et se posa sur le pilier, puis repartit avec les anges après avoir donné des ordres à l'apôtre saint Jacques (1). Le pilier, d'origine céleste, descendit dans la matière terrestre ; il subit donc en cours de route une sorte de « transsubstantiation », — la même remarque s'applique à la pierre noire de la Mecque, — comme inversement les corps terrestres élevés au Ciel, ceux de Jésus et de Marie par exemple, subirent une « transsubstantiation » ascendante. En disant ceci, nous avons conscience du fait que la science moderne a pour point de départ la négation des dimensions cosmiques suprasensibles et extra-spatiales, — alors que même la magie la plus ordinaire ne s'explique que par l'une de ces dimensions, — mais nous ne pouvons rendre compte ici de la doctrine des degrés cosmiques, que nous avons expliquée à d'autres occasions (2) ; il est de toute évidence impossible de parler de la signification des reliques sans présupposer une connaissance suffisante de cette doctrine, ou tout au moins la notion fondamentale des niveaux de l'Existence universelle.

Le culte des reliques se rencontre sous diverses formes dans toutes les religions ; les stoupâs bouddhiques ne sont rien d'autre que de grands reliquaires. Même l'Islam, qui est pourtant fort peu enclin à ce genre de culte, ne peut s'en passer tout à fait, et ne serait-ce que pour la simple raison que le Prophète et après lui les saints, ont laissé derrière eux des objets qu'il est impossible de ne pas vénérer (3). Ce qui correspond le plus directement, dans l'Islam, au culte des reliques, c'est la vénération du tombeau du Prophète à Médine et des tombeaux des saints, à commencer par les grands Compagnons ; la plupart de ces tombeaux sont en même temps des mosquées, parfois renommées pour les miracles qui s'y accomplissent (4), à l'instar des églises chré-

(1) Le pilier fut touché par Marie, comme la pierre noire fut touchée par Abraham : en ce sens, le terme de « relique » se justifie pleinement, étant donné la qualité « avatârique » des saints personnages.

(2) Cf. l'article *Les cinq Présences divines*, dans *Etudes Traditionnelles*, juillet-août et sept.-oct., puis nov.-déc. 1962. Voir aussi *Logique et Transcendance*, chap. *Le symbolisme du sablier*.

(3) Quelques objets ayant appartenu au Prophète sont conservés à Istamboul dans l'ancien palais des sultans ; ils ne sauraient donner lieu, en climat islamique, à un culte organisé, mais les musulmans les contemplent néanmoins avec vénération en murmurant éventuellement la *çalât alan-Nabî*, peut-être aussi en formulant des demandes.

(4) Ce qui nous fait penser à la maison de la Sainte Vierge

tiennes édifiées, dès les premiers siècles, sur les tombeaux des martyrs. La même idée d'une combinaison entre le corps d'un saint et un sanctuaire se retrouve dans la coutume chrétienne d'enchâsser une relique dans les autels ; tout autel est en principe un mausolée.

*
**

Dans ce qui précède, la réponse à l'objection contre l'efficacité des reliques a déjà été donnée ; il nous reste à examiner l'objection contre leur authenticité. A cette difficulté, nous répondrons tout d'abord que la garantie d'authenticité est dans le principe même du culte des reliques, sans quoi ce culte, qui en fait est universel, n'existerait nulle part ; ensuite, nous ferons valoir que le caractère canonique, donc traditionnel, de ce culte constitue une garantie de leur authenticité et de leur légitimité, aux yeux de quiconque sait ce qu'est une religion. Il y a en effet dans l'économie charismatique de toute religion intrinsèquement orthodoxe une force protectrice qui veille sur l'intégrité des divers éléments du culte, fussent-ils secondaires, et cette force est fonction de la présence du Saint-Esprit, elle n'est donc pas sans rapport avec le mystère de l'infaillibilité.

Ces données de principe ne nous empêchent pas d'admettre qu'au moyen âge, quand le besoin de posséder des reliques devenait pratiquement insatiable, des gens peu scrupuleux ou peu équilibrés se mirent à en falsifier ; mais, outre que les victimes de la fraude étaient des particuliers et non les responsables des sanctuaires, cet abus n'autorise pas logiquement à mettre en doute l'authenticité des reliques canoniquement reconnues. On peut néanmoins se demander si parmi ces dernières il ne se trouve jamais un spécimen inauthentique, introduit par erreur sinon par fraude ; car malgré les garanties résultant de la nature des choses et malgré les précautions administratives (5), des erreurs sont toujours possibles à titre exceptionnel, pour des raisons quasiment métaphysiques que nous n'avons pas à discuter ici. Dans ce cas, la grâce inhérente à la religion interviendra d'une autre manière : répondant à la ferveur d'un culte pour une fausse relique, le saint invoqué se rendra présent en elle, exactement comme un saint peut se rendre présent volontairement dans une image peinte ou sculptée, qui elle non plus ne remonte pas à la personnalité terrestre du saint (6).

Les images miraculeuses de la Sainte Vierge sont telles, non parce que Marie les aurait touchées physiquement, mais parce qu'elle a bien voulu y mettre sa grâce ; on pourrait en dire autant, *mutatis mutandis*, de certains saints tardivement déclassés par scrupule d'archéologie, à supposer que ce scrupule soit justifié (7). Il est des cas où il convient de mettre la question d'historicité entre parenthèses, d'autant qu'il n'est pas toujours possible — pour dire le moins — de prouver la non-historicité de personnes ou d'événements situés dans la nuit d'un passé inaccessible ; en outre, c'est un préjugé irréaliste de ne tenir compte que des documents écrits et de dédaigner les traditions orales, voire d'oublier leur existence ou leur possibilité. Quand on a affaire à d'anciens cultes historiquement mal étayés, mais solidement enracinés, donc efficaces, il faut « laisser

---

à Ephèse, où les catholiques célèbrent la messe, tandis que les musulmans prient dans la chambre adjacente ; les divers ex-votos montrent que la Vierge accorde des miracles aux uns comme aux autres.

(5) Dès le moyen âge, les « pieuses fraudes » obligèrent l'Eglise d'établir des règles pour la sauvegarde du culte des reliques : l'identité et l'intégrité des reliques devaient être certifiées par un acte officiel pourvu d'un sceau, c'est-à-dire qu'elles devaient être reconnues par l'évêque et approuvées par le pape. Ajoutons qu'au moyen âge l'Eglise dut sévir également contre des abus superstitieux et même contre des pratiques sacrilèges à intention magique.

(6) De même pour les médailles miraculeuses par exemple, qui sont, non pas des reliques de la Sainte Vierge, mais des objets exécutés sur son ordre et chargés ensuite de sa puissance bienfaisante ; de même aussi pour les eaux miraculeuses, et autres phénomènes de ce genre.

(7) On pouvait laisser une sainte Philomène « dormir tranquille », du moment qu'elle avait manifesté sa personnalité par les miracles d'Ars ; et c'est une tautologie d'ajouter qu'elle l'avait fait avec l'acquiescement du Ciel, sans se préoccuper du *nihil obstat* de la « science exacte ».

faire » le Saint-Esprit, ou la *barakah* comme diraient les musulmans, et ne pas céder à la tentation — trop souvent inspirée par un complexe d'infériorité — de vouloir mettre les points sur les i ; il faut avoir le sens du message concret des phénomènes sacrés, et avoir confiance dans la puissance paraclétique et charismatique qui anime le corps de la religion et dont nous avons parlé plus haut (8). Tout ceci est d'autant plus plausible que le Ciel aime, à côté de ses clartés, une certaine indétermination ou une certaine asymétrie, ce dont témoignent bien des éléments dans les religions, et avant tout les Ecritures elles-mêmes.

Aux iconoclastes de tout genre il convient de rappeler que mieux vaut aimer Dieu à travers un saint que de ne pas L'aimer du tout ; ou encore, mieux vaut se souvenir de cet amour grâce à un saint, sa relique, son image, que de dédaigner ces supports tout en oubliant d'aimer Dieu. C'est ce que perdirent de vue les réformateurs, qui rejetèrent reliques et images sans pouvoir les remplacer par quelque valeur équivalente, — et sans même se douter qu'il y avait là quelque chose à remplacer, — puisque, en rejetant les supports, ils rejetèrent en même temps la sainteté ; tout autre est le cas des musulmans, qui admettent d'emblée la sainteté et vénèrent par voie de conséquence les tombeaux des saints. Les musulmans sont du reste « aniconistes » plutôt qu'« iconoclastes », — un peu comme les bouddhistes sont « non-théistes » et non « athées », — et la preuve primordiale en est que le Prophète, lors de la prise de la Mecque, protégea de ses mains une image de la Vierge et de l'Enfant, laquelle se trouvait à l'intérieur de la Kaaba ; autrement dit, l'Islam ne s'attaque pas hérétiquement à des images traditionnelles préexistantes, — les idoles grossières des Bédouins n'avaient rien de sacré, — il exclut simplement *a priori* la production des images afin de permettre un certain mode de conscience du Transcendant, mode qui par son intention d'omniprésence et d'essentialité exige précisément l'absence de supports visibles.

Ce qui dans le cadre de l'Islam correspond à l'iconoclasme occidental, c'est le wahhabisme destructeur des mausolées, dans lesquels il voit des manifestations d'idolâtrie ; une comparaison avec le protestantisme n'est toutefois pas permise, étant donné que le wahhabisme, qui est un hanbalisme extrême, maintient tous les éléments essentiels du dogme et du culte. Aussi est-il profondément significatif que l'iconoclasme wahhabite s'est arrêté devant le tombeau du Prophète à Médine, suprême relique dans l'univers musulman, laquelle résume pour l'Islam le mystère de la présence terrestre de l'humanité céleste.

Frithjof SCHUON.

(8) Un certain manque de « sens de la *barakah* », curieusement caractéristique du monde latin, se manifeste également sur le plan des formes sensibles, qui devrait être celui de l'art sacré : nous pensons ici, non seulement aux inqualifiables méfaits du style baroque, mais aussi à l'aménagement pédant et pesant de certains lieux saints, où domine souvent une ferraille grossière et rébarbative qui ne peut pas ne pas déranger l'effusion des influences célestes. S'il y a deux choses incompatibles, c'est sans conteste la « civilisation » et le Paradis.

LE MYTHE DE L'UNIPÈDE

On est surpris par la fréquence, dans les mythes de l'Inde, et surtout de la Chine, de personnages unipèdes, ou se déplaçant à cloche-pied, ou encore hémiplégiques et traînant la jambe. Faut-il tirer de cet ensemble de faits une interprétation globale ? Przyluski l'a autrefois tenté, en se situant sur le plan — qui lui est habituel — de l'ethno-sociologie (1). Il nous semble indispensable au contraire, tout en soulignant l'intérêt et la diversité de ce symbole, de différencier les plans sur lesquels il s'établit.

Le *pied*, et a fortiori le pied unique, est le point de contact avec la Terre de l'axe qui, identifié au corps humain, la relie au Ciel en passant par le sommet de la tête ; son empreinte sur le sol est la *trace* — au sens géométrique strict — des états supérieurs symbolisés par les degrés célestes, laquelle trace est le signe de l'état *central* auquel atteint celui que la tradition chinoise nomme *tchen-jen*, l'Homme véritable. Le symbolisme axial est-il commun aux différents aspects du mythe de l'Unipède ? Autrement dit, tous les unipèdes sont-ils des *tchen-jen* ? Constatons que l'identification est fréquemment possible, mais que d'autres cas s'en distinguent absolument, et qu'il existe en outre des aspects ambivalents du symbole.

Le mythe le plus significatif, dans le cas de l'Inde, est celui d'*Aja-ekapâda*, le Bouc-unipède, qui est une désignation puranique du soleil (2). Le bouc rassemble symboliquement en lui — synthèse véritablement centrale — les trois qualités fondamentales (*guna*). Il est dit de l'*Ekapâda* que son pied aspire l'eau, des-

(1) Jean Przyluski, *Les Unipèdes*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. II. (Bruxelles, 1933-34).

(2) On sait qu'en outre le char du soleil comporte *une seule roue* : « Il roule avec une roue... » (*Atharva-veda*, X, 8).

tinée par la suite à retomber en pluie : « Lui qui porte l'eau vers en haut — comme fait la porteuse d'eau avec l'amphore... » (*Atharva-veda*, X, 8). Remarquons brièvement : que le soleil s'identifie dans les textes védiques à l'étai cosmique, *skambha* ; que la fonction de l'*Ekapâda* l'apparente à Indra, lequel soulève en outre la voûte céleste au-dessus de la Terre ; que le mot *aja* signifie également « non-né », ce qui fait de l'animal un symbole de l'indistinction primordiale, du moyeu immobile de la roue cosmique. Chacun de ces aspects contribue à faire coïncider l'Unipède avec l'Axe du Monde (3). Plus précisément encore, Shiva, que divers textes identifient à cet axe — le symbolisme du *linga* l'indique à l'évidence — est parfois représenté sous la forme de l'*Ekapâda-mûrti*, laquelle est un arbre dont les branches latérales figurent Vishnu et Brahmâ. Il n'est pas d'expression plus parfaite de ce que nous voulons ici démontrer. On observe également que dans certaines au moins des représentations iconographiques des « trois pas de Vishnu » (*Trivikrama*), celui-ci apparaît comme unipède et proprement « axial », la seconde jambe s'élevant dans l'espace intermédiaire (4).

Dans le domaine chinois, le symbolisme est à la fois moins explicite et plus varié dans la formulation. Le plus connu des unipèdes chinois est K'ouei, le maître de musique de l'empereur Chouen. Issu de la mer, producteur du vent, de la pluie, et surtout du tonnerre, K'ouei est à l'origine du tambour grâce auquel Houang-ti inspira la crainte à l'Empire. K'ouei yi-tsiu (K'ouei-l'Unipède) (5) est semblable au dragon, ce qui, nous le dirons plus loin, en rend la

(3) Les T'aï du Nord Viêt-nam connaissent le « Pied du Ciel », posé sur les montagnes, aux limites de la terre.
En lui conférant semblable signification, le *Taittiriya Brâhmana* situe l'*Aja-ekapâda* à l'Est, où il s'identifie au soleil levant - cf., en Chine, l'arbre *fou-sang* par où monte le soleil ; c'est ce que figure exactement le caractère *tong*, qui désigne l'Orient ; dans le caractère *kao*, « lumière », le soleil est parvenu à la cime de l'arbre.

(4) Cf. par exemple, le *Trivikrama* de Mâmallapuram, reproduit dans *Arts de l'Inde*, de Stella Kramrisch. (Londres, 1955).

(5) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 509.

symbolique ambivalente. Mais K'ouei-le-musicien fut découvert par Tchong-li, symbole solaire, maître du Feu (6) ; sa femme, noire et brillante comme un miroir, est peut-être la Lune (7). Lorsqu'il frappe les pierres sonores, « les cent animaux viennent danser ensemble » (*Chou-king*, I, 2) ; l'harmonie s'établit entre le Ciel et la Terre, la concorde s'instaure dans l'Empire : seul un saint (*cheng-jen*), fait dire Liu Pou-wei à Chouen, détient une telle capacité. On peut assurer, avec plus de précision, que ces pouvoirs traduisent l'atteinte de l'état *central*, et proprement édénique. La fonction « centrale » de K'ouei est confirmée par sa maîtrise de la foudre, signe manifeste de l'Activité céleste, ainsi que de la pluie. Les maîtres chinois de la pluie et du feu — tels P'ong-tsou, qui laissa sur la terre l'empreinte d'un seul pied, Tch'e-song tseu, Ning-fong tseu — ont le pouvoir de « monter et descendre » à volonté le long de l'Axe cosmique ; leur corps ne produit pas d'ombre, car il est à l'aplomb du soleil (8).

Il est très remarquable que la station immobile sur un seul pied accompagnait, récemment encore, au Siam et au Cambodge, le tracé par le Souverain du premier sillon, symbole de la fécondation de la terre par l'activité céleste, et constituant comme tel un appel à la pluie ; on pourrait donner de cette station royale une interprétation phallique parfaitement explicite, complétant celle du labourage. Il semble que la même position — ou la danse à cloche-pied — ait constitué, dans la Chine ancienne, l'un des éléments

(6) Ou Tchong *et* Li, maîtres du Ciel et de la Terre, et de leurs relations réciproques.

(7) Cf. Granet, *op. cit.*, pp. 507, 514.

(8) C'est aussi, bien entendu, le propre de l'arbre Kien, qui est situé *t'ien ti tchong*, « au centre du Ciel et de la Terre » (Houai-nan tseu). La faculté de « monter et descendre selon le vent et la pluie » est également reconnue à Tch'e-tsiang tseu yu, génie des arbres (*Lie-sien tchouan*, trad. Kaltenmark, p. 49. Observons encore que dans les traditions les plus diverses, et notamment dans les civilisations précolombiennes, les divinités du tonnerre et de la pluie sont unipèdes.

Il est par ailleurs assez remarquable que l'on ait parfois tenté d'assimiler l'*Aja-ekapâda* à l'éclair, autre façon de le rapprocher d'Indra.

de l'initiation royale : il aurait pu s'agir là, si l'on en croit Granet, d'un appel à la montée de la sève (9). Mais dans l'un et l'autre cas, le caractère axial de la fonction souveraine s'affirme à l'évidence, car la bénédiction du Ciel, ou le flux vital qui en est le produit, sont répartis par elle, qui les obtient au centre de l'Univers.

On s'attend à trouver un tel caractère illustré par le cas de Yu-le-Grand, et par celui de T'ang-le-Victorieux. Il est dit en effet de Yu qu'il était affecté d'hémiplégie, *p'ien-kou tche ping*, ce que confirme expressément Lie-tseu (ch. 7). En conséquence de quoi le « pas de Yu », qui fut une danse d'instauration cosmique, avait un aspect traînant et sautillant (*t'iao*), la jambe ramenée de l'arrière ne dépassant jamais l'autre. Si le pas de Yu est utilisé, dans sa structure labyrinthique, par les Taoïstes, il est au moins curieux de noter que le caractère *t'iao* est formé à partir de *tchao*, qui évoque la divination par l'écaille de tortue craquelée, c'est-à-dire l'interprétation du langage céleste.

T'ang, fondateur des Yin, et qui eut pour symbole un soleil levant, fut lui aussi *p'ien-kou*, ou à tout le moins *p'ien*, incliné d'un côté, dissymétrique, mi-parti, après s'être offert en victime expiatoire pour appeler la pluie (10).

On n'est pas sans observer que la station, ou la danse sur une seule jambe sont des attitudes d'échassiers, tels la cigogne, le héron ou l'ibis, et qu'elles évoquent la contemplation. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de les voir attribuer, en Chine, à la grue, au faisan — liés au symbolisme de l'immortalité — ou à divers oiseaux mythiques qui leur ressemblent. Les maîtres respectifs de l'Eau et du Feu sont parfois des oiseaux à patte unique : Chang-yang et Pi-fang.

(9) *La Pensée chinoise*, p. 320.

(10) Cf. Jacob devenu boiteux à la suite de son combat avec l'Ange : « Le soleil se levait sur lui lorsqu'il passa Penouel, et il boitait de la hanche. » *Gen.* 32, 32). Un autre *p'ien-kou* était, semble-t-il, Wou-houei, frère de Tchong-li, que Sseu-ma Ts'ien (*Che-ki*, ch. XL) dit avoir été, à la suite de celui-ci, le maître du Feu.

Il est dit de Chang-yang qu'il est capable d'aspirer l'eau de la mer, aptitude que nous avons vu conférer ailleurs à l'*Aja-ekapâda.* Les appels à la pluie, dans la Chine antique, se dansaient à cloche-pied. Pi-fang est une sorte de grue productrice de feu. Au temps de Yao apparut un faisan unipède et dansant, annonciateur de l'ordonnance du monde, et conséquemment de la naissance de Yu. Le battement d'ailes des faisans, accompagnant leur danse, produit un « ébranlement » (*tch'en*) qui n'est autre que le tonnerre lors de son éveil saisonnier. Il semble bien que Yu. annoncé par le faisan unipède, ait lui-même, vêtu de plumes, dansé la danse cosmique du faisan. On sait que l'identification aux oiseaux, et particulièrement aux grues, est le signe de l'aptitude au vol, qui est le propre des Immortels, au « séjour » desquels il permet d'atteindre (11). On peut donc, ici encore, évoquer l'obtention d'un état « central » et, qui plus est, la possibilité de s'élever par le vol le long de l'Axe du monde. Il est dit que l'oiseau Pi-fang accompagnait Houang-ti lorsqu'il s'éleva vers le Ciel ; Granet remarque en outre (12) que Pi-fang semblerait, en ce cas, associé à l'essieu du char de feu que montait le premier Empereur, ce qui confirme bien son caractère axial : l'essieu du char chinois est un symbole traditionnel de l'étai cosmique (12 bis).

On observe toutefois, chez certains oiseaux danseurs de la Chine antique — et chez certains génies de même apparence — une particularité qui mérite de retenir l'attention : pourvus d'une seule aile et d'une seule patte, ils ne peuvent danser que *par couples* — ainsi des Pi-yi niao dont parle le *Chan-hai king.* La danse de Chang-yang, qui appelait la pluie bienfaisante, se dansait à cloche-pied, mais nécessairement par couples. Granet suggère (13) que, peut-être, les sacrifices mi-partis de Yu et de T'ang furent incomplets parce que non accompagnés d'une hiérogamie féconde. Il faudrait admettre, en ces diverses circonstances, que les personnages unipèdes sont seulement des *moitiés* dont l'approche reconstitue l'androgyne. Comme si les deux parties d'Ardhanârîshvara (Shiva et sa *shakti* assemblés en un corps unique) (14), ou celles des Hari-hara (Vishnu-Shiva) de la statuaire khmère, étaient provisoirement dotées d'une existence autonome mais stérile, en l'attente d'une unité reconstituée par le rite ; unité qui, dit une inscription khmère, est la « cause de l'Univers ». Le *Mahâbhârata,* par ailleurs, associe au soleil couchant — peut-être plus généralement aux *fins de cycles solaires* — une caille monstrueuse et de couleur sombre, unipède et dotée d'un seul œil et d'une seule aile. Or la caille, en son intégrité, est souvent un symbole de la lumière solaire et des restaurations cycliques (15). Sa partition renverse-t-elle purement et simplement la valeur du symbole, ou bien est-ce la reconstitution de l'oiseau en son unité qui permettra l'éveil et le développement du cycle neuf ? Pour revenir à l'ornithologie symbolique chinoise, soulignons que le phénix, symbole central et solaire s'il en est, y est vu comme androgyne (*fong-houang*). *Fong* et *houang* ont chacun leur valeur propre ; mais c'est le *fong-houang* qui est annonciateur des règnes féconds.

Il est de fait, toutefois, que la valorisation symbolique des unipèdes a toujours fait difficulté en Chine, en fonction de l'empêchement rituel qu'y constitue la dissymétrie corporelle. Si K'ouei avait été unijambiste, observe Wang-tch'ong (16), on en eût fait un portier, non un Directeur de la musique sacrée. Le frère de Confucius était inapte aux rites parce que boiteux (17). Le *Li-ki* observe que le fait de s'appuyer

(11) Un autre moyen d'identification aux grues est la danse sur échasses.

(12) *Danses et Légendes,* p. 526.

(12 bis) C'est également vrai dans l'Inde védique, où l'Indra cosmique est comparé à l'essieu qui, tout à la fois, sépare et unit en leur centre les deux roues du char.

(13) *La Civilisation chinoise,* p. 227.

(14) « Le Dieu dont le corps est pour moitié celui d'Umâ ». (*Yogatattva-upanishad*).

(15) Cf. notre étude : *La Caille et le Loup,* in *E.T.* n° 404, nov.-déc. 1967.

(16) Cf. Granet, *Danses et Légendes,* p. 507.

(17) On sait qu'en Occident même, ce défaut constitue un empêchement initiatique, et que la difformité physique est une caractéristique de l'Antéchrist (Guénon, *Aperçus sur l'Initiation,* ch. XIV ; *Le Règne de la Quantité,* ch. XXXIX).

au sol sur un seul pied est une incorrection grossière, inadmissible en milieu rituel (X, 1). De là dérive le fameux jeu de mots attribué par Liu Pou-wei à Confucius : *K'ouei yi-tsiu,* lui fait-il dire, ne signifie pas « K'ouei-l'Unipède », mais « K'ouei, à lui seul, suffit », ce qui, soit dit en passant, peut lui conférer une valeur symbolique du même ordre (18). Tchouang-tseu parle bien d'un K'ouei unipède (*yi-tsiu*) et compare sa démarche à celle du mille-pattes (*hien*) (ch. 17). Mais qu'est-ce que ce K'ouei ? Il est signalé plus loin (ch. 19) comme un génie des montagnes : « Dans les eaux, il y a le Wang-siang... dans les montagnes, il y a le K'ouei. » Sseu-ma Ts'ien (*Che-ki,* ch. XLVII), utilisant le *Kouo-yu,* fait dire à Confucius que le K'ouei est le « prodige du bois », et l'amène à confirmer que le Wang-siang est bien celui de l'eau. Figure de dragon à une seule jambe, selon la définition du *Chouo-wen,* le K'ouei dont il s'agit n'est évidemment plus au niveau de ce maître de musique qui charmait les animaux et harmonisait les relations entre les hommes (19). Il est le type des monstres *infirmes* qui peuplent la mythologie extrême-orientale, figurations d'influences subtiles, s'exerçant d'ailleurs elles-mêmes à des niveaux divers.

C'est ainsi que le génie viêtnamien *Dôc-cuoc* (ch. *tou-kiao,* « pied unique ») entre dans la catégorie des gardiens armés, des influences protectrices (20). Mais il possède — et nous rejoignons ici sur un autre plan la fonction des « maîtres de la pluie » — des pouvoirs d'ordre météorologique : il est, en quelque sorte, le reflet diminué de ses prédécesseurs. Il existe, dans la mythologie hindoue, des *Aja-ekapâda* parmi les *Rudra* et parmi les *Marut* qui peuplent le monde

(18) *Tsiu* signifie à la fois « pied » et « assez, suffire ». On pourrait comprendre que si « K'ouei, seul, suffit », il est de même nature que l'« Homme unique » (*yi-jen*), dénomination réservée rituellement à la fonction impériale.

(19) Le *k'ouei* des montagnes est, dit-on, un génie maléficient qui apporte la fièvre. On le chasse en faisant éclater au feu des morceaux de bambou (cf. Granet, *Danses et Légendes,* p. 509).

(20) Ce personnage a été étudié par G. Dumoutier : *Etudes d'ethnographie religieuse annamite. Sorcellerie et divination* (Paris, 1899).

subtil, l'espace intermédiaire, voire les souffles vitaux (21). Il existe aussi des *ekapâda* de nature asurique. Przyluski fait mention, chez les Munda, d'*ekagudia,* monstres anthropophages unipèdes à tête de cheval. Or c'est à peu près l'aspect de l'un des « Trois Vers » (*san-tchong*) de l'imagerie taoïste, influences maléficientes qui provoquent dans le corps humain, où elles hantent respectivement les trois « champs de cinabre » (*tan-t'ien*), la décrépitude et la mort.

On a pu rapprocher le K'ouei, génie de la montagne et producteur du tonnerre, d'éléments relevant de la métallurgie (22). On sait l'ambivalence de ce thème symbolique. La même montagne qui abrite le K'ouei recèle aussi, selon le *Chan-hai king,* un hibou unipède nommé T'o-fei, qui protège du tonnerre : or *t'o* est le soufflet de forge (23).

A l'art de la métallurgie sont affectés, non seulement les boiteux, mais aussi les cyclopes. Aussi n'apparaît-il pas téméraire de rapprocher du mythe de l'unipède celui du « monocle », celui de l'unicorne, voire, un peu différemment, celui des animaux à trois pattes. Le dernier type de symboles indique toujours un déséquilibre cosmique. La vision monoculaire est, dans le cas des cyclopes, une vision d'ordre inférieur, à laquelle il manque une dimension essentielle : celle de la profondeur (24). Mais elle est plus souvent le symbole d'une vision synthétique, les perceptions dualis-

(21) On trouve un *ekapâda* parmi les *Rudra* compagnons de Shiva, également parmi les *Rudra* qui entourent, dans son *mandala,* Tripurâ, forme tantrique de Devî. Mais les compagnons de Shiva peuvent être les *astamûrti,* les « huits aspects » de la Divinité, ce qui nous ramène à la première partie de cette étude.

(22) Granet, *Danses et Légendes,* p. 516.

(23) Si certains des *Rudra* peuvent être des aspects de Shiva, d'autres sont en rapport avec les aspects néfastes du feu. On observera qu'en diverses traditions, les forgerons sont *boiteux,* ce qui est le signe manifeste d'un déséquilibre psycho-physique. L'exemple le plus connu est bien entendu celui de Vulcain. Nous passons ici du symbolisme du feu sacrificiel à celui du feu souterrain.

(24) Yi l'Archer, qui prépare l'avènement de Yu, châtie le génie du Vent en le rendant boiteux, et le génie du Fleuve en le rendant borgne (Granet, *op. cit.,* pp. 378-379).

tes des deux yeux étant concentrées en une perception unitive : c'est ici encore le signe d'un état « central » ou paradisiaque (25). Le symbole axial de l'unicorne apparaît bien comme l'analogue et le complémentaire de celui de l'unipède. La corne unique est image de puissance ; elle s'identifie au rayon solaire et appelle, en conséquence, la perception intellective : n'est-il pas dit de Lao-tseu qu'il portait une coiffure en forme de corne ? Parmi les éléments symboliques particuliers à la licorne, on relève les notions de fécondation céleste et de maîtrise de la pluie, notions que nous avons vu plus haut rapportées à l'unipède.

Centre, équilibre ou symétrie : il n'y a finalement, en ces signes de relations diversifiées entre le Ciel et la Terre, qu'un seul problème : c'est celui des voies qui, de la dualité, conduisent à l'unité.

Pierre GRISON.

(25) Notons qu'au plan intermédiaire, les génies de la foudre sont, en diverses contrées, pourvus d'une seule jambe et d'un seul œil.

La Théophanie sinaïtique

selon la tradition juive

(*suite*)

5

La fabrication et l'adoration du veau d'or étaient dues — selon le *Zohar* (II, 191a - 192b) — à l'initiative d'Egyptiens, qui s'étaient joints à Israël lors de son exode, parce qu'ils avaient reconnu la supériorité de *YHVH* sur Pharaon. Or, pendant les quarante jours et nuits que Moïse passa au sommet du mont Sinaï en présence de son Seigneur, ces mêmes Egyptiens retombèrent sous l'influence des « écorces » ; ils commencèrent à s'impatienter et à jouer un rôle analogue à celui de l'esprit tentateur, qui s'était introduit dans le Jardin de l'Eden, pour induire en erreur Eve, puis Adam. La Kabbale considère ces Egyptiens comme les « intrus » du paradis terrestre restauré au pied du mont Sinaï. A l'instar de Satan obnubilant l'esprit des premiers hommes, ces « intrus », et notamment les « magiciens » d'entre eux, rendirent impur et sceptique un tel nombre d'âmes israélites, que le frère de Moïse craignit la rupture générale de l'Alliance avec *YHVH*. Voulant limiter autant que possible la perte des âmes israélites, Aaron accepta sur la demande pressante des Egyptiens et de ceux qui les suivirent, la fabrication du veau d'or, mais fit construire également un autel consacré à *YHVH*, afin de permettre aux hommes purs de manifester leur opposition face

N.B.
Le texte complet de la note 28 (cf. n° 443-444, p. 145), s'établit comme suit :

(28) C'est pourquoi, outre les raisons d'ordre purement contemplatif, qui les font enseigner l'invocation permanente du Nom salvifique de Dieu, les Maîtres spirituels — pour ne citer ici que Rabbi Nahman de Bratzlaw (1772-1810) — insistent tellement sur la nécessité d'« élever sans cesse son cœur vers Dieu », de « crier sans cesse de tout son cœur vers Lui » ; « car — dit notre Rabbi — l'homme se trouve, dans ce monde, en grand danger. »

aux impurs et pour que le culte voué au vrai Dieu d'Israël annulât, si possible, les effets de l'idolâtrie. Malgré ce contre-courant suscité par Aaron, Israël, sans l'intervention de Moïse — d'un Moïse prêt à sacrifier sa vie pour son peuple —, aurait été anéanti par la Colère divine ; et celle-ci ne s'apaisa entièrement qu'après la mort expiatoire de quelques milliers de renégats.

Cependant, les premières Tables de la Torah, le premier état d'union d'Israël avec Dieu, le paradis sinaïtique étaient perdus, et sans une nouvelle intercession de Moïse, *YHVH* n'aurait pas accompagné ce « peuple au cou roide » vers la Terre promise. Le Seigneur avait pourtant averti Moïse du danger qu'il allait courir en voulant accueillir des Egyptiens au sein d'Israël ; mais espérant leur conversion véritable à la vue des actes du Dieu vivant, Moïse insista auprès de *YHVH* en leur faveur. Et Dieu finit par laisser jouer le libre arbitre de l'homme, tout comme au paradis où, malgré Son avertissement, Adam et Eve devinrent la proie de l' « intrus ». C'est ainsi que le péché originel et la chute de l'homme purent se répéter au Sinaï et que la restauration de l'état paradisiaque et l'union à l'Un finirent par y prendre l'aspect d'une simple semence de la Rédemption future et universelle qui, seule, fera disparaître à jamais le mal de la terre.

Cette semence est tombée sur le sol d'une âme collective, qui devait être labourée pendant des millénaires par des légions de pieux, de justes et de prophètes, pour porter des fruits spirituels contribuant à la Délivrance finale. De la spiritualité pure des premières Tables, Israël est passé à l'exotérisme des secondes ; mais l'élite a conservé l'ésotérisme de la première heure, la *Qabbalah*, la « réception » et réalisation des « Mystères de la Torah ». A travers toutes les défaillances du peuple élu, la « chaîne de la Tradition ésotérique » (*shalsheleth ha-Qabbalah*), la transmission initiatique des moyens sacrés conduisant à la vision du Divin et à l'union avec Lui, est demeurée intacte depuis Moïse et doit se poursuivre de façon ininterrompue jusqu'à l'avènement final du Messie. Le vestige lumineux des Tables originelles se trouve caché dans les lettres des secondes Tables, donc de la Torah actuelle ; et dans cette lumière cachée gît le premier

état d'*union mystica*. Il faut qu'Israël retourne à la Torah et l'approfondisse spirituellement jusqu'à sa réalité intime, s'il veut recouvrer cet état de la vision béatifique et de l'union sacrée du Sinaï. L'histoire d'Israël est un inlassable va-et-vient entre la fidélité et l'infidélité envers la Torah, entre l'adoration de *YHVH* et du « veau d'or » ou d'autres faux dieux. C'est pourquoi l'Eternel détruisit les deux Temples de Jérusalem, chassa le peuple de la Terre Sainte et Se déroba au regard intérieur de la plupart des enfants d'Israël. Il leur retira — avant la destruction du second Temple déjà — l'invocation de Son Nom sacro-saint *YHVH*, ce vestige essentiel des premières Tables, grâce auquel mainte âme d'Israël s'était unie à Lui, depuis Sa révélation au Sinaï. Dans ce Nom, Dieu avait mis toute Sa Bonté, Sa Grâce et Sa Miséricorde. Il l'avait énoncé devant Moïse, afin que Moïse le prononçât devant Israël et qu'Israël, à son tour, l'invoquât et fût illuminé et délivré par la Clémence infinie, la Présence réelle et rédemptrice habitant cette parole la plus précieuse de l'Eternel. « JE ferai passer devant toi toute Ma Bonté, et JE prononcerai devant toi le Nom de *YHVH*; car JE fais grâce à qui JE fais grâce et miséricorde à qui JE fais miséricorde ». (*Exode* XXXIII, 19) « Et *YHVH* descendit dans la nuée, Se tint là avec lui, et prononça le Nom de *YHVH*. Et *YHVH* passa devant lui et s'écria : « *YHVH ! YHVH !* Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve Sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché ; mais Il ne les laisse pas impunis, visitant l'iniquité des pères sur les enfants et sur les enfants des enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième génération. » (*ibid.* XXXIV, 5-7).

Avec la perte de l'invocation du Nom *YHVH*, Israël subit la pire des punitions et des disgrâces : la perte de l'union immédiate à Dieu. En effet, la grâce particulière de ce Nom consiste dans la « descente » immédiate et rédemptrice du Transcendant, Lequel a pour symbole les deux premières lettres de *YHVH*. Sa descente est représentée par la lettre *V*, idéogramme du Messie, qui opère ici-bas à travers le dernier *H*, symbole de la Présence réelle et révélatrice, la *Shekhinah*. Or, c'est cette descente rédemptrice, procurant

l'union au Divin et représentée par les deux dernières lettres du Tétragramme, — sa « moitié immanente », — qui fut retirée au peuple juif ; seuls quelques rares initiés de la « chaîne kabbalistique », suffisamment qualifiés pour l'union directe, purent continuer d'invoquer en secret ce Nom sacro-saint, dont le divin Contenu doit être réalisé ici-bas en permanence, « de génération en génération ». (cf. *Exod.* III, 15) Dieu a cependant laissé à tout Israël la « première moitié » — transcendante — de Son Nom *YHVH*, à savoir *YH* vocalisé *YâH* ; c'est le Nom de Sa Trancendance miséricordieuse qui, conjointement à certains Noms de Son Immanence, tels que *Elohenu* (Notre Dieu) et *Adonaï* (Mon Seigneur), continue de manifester Sa grâce au sein de la disgrâce : cette manifestation est « affaiblie », « indirecte », et s'avère par là-même être une grâce conforme à la réceptivité réelle des générations de la « fin », devenues incapables d'assimiler et, partant, de supporter une descente directe du Divin.

Une autre disgrâce, qui n'est pas sans rapport avec celle dont nous venons de parler, a frappé Israël par deux fois dans la destruction répétée du Temple de Jérusalem, de l'Habitacle du « *He* final » de *YHVH*, celui de Sa *Shekhinah* en tant qu'Elle Se manifeste de façon évidente à Son peuple. Le service sacerdotal, les sacrifices offerts pour la réconciliation et l'union d'Israël avec *YHVH* n'existent plus. La Présence salvatrice de la *Shekhinah* ne s'irradie plus du divin « Centre du monde » ; Elle S'est exilée avec le peuple errant sur toute la terre. Sa Lumière est comme dispersée dans des myriades d'étincelles tombées au sein de l'obscurité de ce monde allant vers sa fin, et il ne reste plus à Israël qu'à rechercher, recueillir et élever ces étincelles vers leur Source divine et, par là, à se relever lui-même, à s'élever vers *YHVH*, au milieu de toutes ses souffrances continues. Ce grand effort spirituel est possible, malgré la perte du Sanctuaire et du Nom *YHVH*, et cela pour trois raisons fondamentales énoncées par la Tradition : premièrement, « la *Shekinah* a accompagné Israël dans l'exil », donc, Dieu n'a pas abandonné Son peuple, mais Il est près de chaque enfant d'Israël attaché à Lui ; puis, Il a permis de remplacer les sacrifices par des prières et des invocations — comme celle de Son Nom *YâH* —, ainsi que par toute l'observance extra-sacerdotale de la Torah ; enfin, la Torah existe toujours et perpétue les Tables de Témoignage conservées jadis dans l'Arche d'Alliance, au Saint des Saints du premier Temple. La Torah, copiée sur d'innombrables rouleaux et transportée par les enfants d'Israël aux quatre points cardinaux de la terre, représente pour eux l'Habitacle même de la *Shekhinah*, la Demeure sacro-sainte de la Présence réelle dans les Synagogues du monde entier. La lecture rituelle, l'observation, l'approfondissement intellectuel et la réalisation spirituelle de la Torah — y compris l'ensemble des prières canoniques, l'invocation de Noms divins, la contemplation des Qualités (*Middoth*) de Dieu ou des *Sephiroth*, comme d'autres modes révélés d'union à l'Un, — constituent à présent les moyens d'actualisation de la Lumière éternelle, de l'élévation des « étincelles » vers leur Source suprême, de la réunion d'Israël avec la *Shekhinah* et, par *Elle*, avec le Saint, béni soit-Il.

Ainsi, Dieu, après S'être révélé au Sinaï dans Sa Lumière rédemptrice prenant la forme de Sa Parole, la Torah, est resté avec Son peuple à travers toutes les vicissitudes de l'histoire. Après être descendu de Son Trône glorieux sur le sommet du mont Sinaï en élevant Israël, du pied de la montagne, vers Son Trône où Il unit Son peuple à Lui dans une céleste union, Il redescendit, enveloppé de la Torah, afin qu'Israël aussi redescendît et contractât avec Lui l'Alliance terrestre du Sinaï. Ce fut une Alliance d'Amour scellée par le divin « baiser », que les enfants d'Israël reçurent lorsque la Voix de Dieu « s'adressa à chacun d'eux en lui demandant : « Veux-tu M'accepter avec tous les commandements que Je comporte (en tant que Torah)...? » L'Israélite répondit : « Oui ! » Alors la Voix (divine de la Torah)... baisa chaque Israélite à la bouche, ainsi qu'il est écrit (*Cant.* I, 2) : « Qu'il me donne des baisers de Sa Bouche... » (*Zohar* II, 146 a, b). Et malgré toutes les ruptures de cette Alliance par le peuple infidèle, le Seigneur miséricordieux a accepté son renouvellement chaque fois qu'un enfant d'Israël est revenu à la Torah, dans laquelle Il est réellement présent. Retourner à la Torah, c'est retourner à *YHVH*, c'est resceller l'Alliance d'Amour. Ce retour à Dieu

par l'intermédiaire de la Torah est symbolisé liturgiquement dans l'approche du Livre sacré par les Israélites, soit pour le réciter, soit pour le saluer lors de la procession synagoguale où il est porté par l'officiant : à ces occasions, ils embrassent le rouleau de la Torah en commémorant le baiser de l'Alliance, de l'union avec Dieu au Sinaï ; et ils savent qu'ils doivent l'embrasser avec tout leur être, avec toute leur vie, — qui découle de l'Essence même de la Torah, — s'ils veulent que l'Esprit suprême et leur esprit « s'unissent au point de n'être qu'un », comme il en fut au Sinaï.

Cette union sacrée est possible aujourd'hui, comme elle le fut jadis, non seulement parce que toute âme est d'essence divine et parce qu'en sortant de Dieu, elle Le voit et s'unit à Lui avant de descendre ici-bas, mais encore parce que les âmes israélites, y compris celles des générations actuelles, « étaient présentes au mont Sinaï et virent Dieu face à face » en s'unissant à Lui avant leur redescente dans l'état terrestre. Et cette union est possible maintenant, comme par le passé, parce que chaque âme israélite descendue en ce bas monde « revoit Dieu » au moment de la circoncision (les filles participant de façon passive à la grâce de ce rite abrahamique réservé aux nouveaux-nés mâles). L'« Alliance abrahamique » renouvelée le huitième jour après la naissance de l'enfant mâle, par la circoncision de celui-ci, représente donc une première ouverture terrestre aux Mystères divins. Selon la tradition, le prophète immortel, Elie, assiste invisiblement à ce rite et communique à l'enfant son influence spirituelle. Cette Alliance abrahamique — décrite dans *Genèse* XVII, 9 - 14, — opère l' « union » de l'âme sacrée (*neshamah*) avec le corps de l'être, animé par l'âme vitale (*nephesh*) qui enveloppe l'âme mentale (*ruah*). A l'instant où le corps de l'enfant est « marqué du signe sacré », il « voit Dieu », et la Présence réelle, la *Shekinah*, Se fixe dans son cœur (29). Quoique cette « vision de Dieu » ne consiste, en fait, que dans un « attouchement » tout transitoire et passif avec le Divin, cela suffit pour fixer la *Shekinah* dans l'âme ; et c'est l' « Alliance sinaïtique », renouvelée par l'enfant mâle à l'âge de treize ans, sous la forme

(29) Cf. *Zohar* I, 94 a.

de son accès solennel à la récitation rituelle de la Torah, — accès permettant la participation plénière à la « Communauté sacrée d'Israël », — qui lui ouvre la possibilité de la réalisation active de cette « vision » initiale et passive de Dieu, la possibilité de l'union définitive avec la Présence réelle habitant et dans son cœur et dans le Livre révélé. (30).

La réalisation active et unitive de la Vérité révélée commence donc par l'admission rituelle à la Torah. Cette admission suppose normalement l'assimilation littérale de l'Ecriture, qui sera suivie de celle de son exégèse,. sans oublier l'observance des commandements, tout cela étant destiné à intégrer les éléments psychiques et corporels de l'homme dans la *Shekhinah.*

(30) Les filles bénéficient là encore, par la voie d'une participation passive, de la grâce accordée aux enfants mâles. Ce mystère de la participation du sexe féminin aux grâces dont jouit le sexe masculin s'explique dans le judaïsme avant tout à la lumière de la révélation biblique, selon laquelle l'homme a été créé « mâle et femelle », c'est-à-dire androgyne. Eve fut tirée d'une « côte » de l'Adam androgyne, dès lors dédoublé en homme et en femme. C'est pourquoi chaque femme possède son âme sœur mâle dont elle partage les grâces, fût-ce avant le mariage, en l'absence de celui-ci, où à travers un époux qui ne fait que « symboliser » la véritable âme sœur. C'est dans le mariage que cette participation est susceptible de s'épanouir sur tous les plans humains, et ceci est vrai au plus haut point pour l'union de deux âmes sœurs : « ils deviendront une seule chair », une seule âme, un seul esprit ; ils seront un à l'image de l'Un. Car « le jour où Dieu créa l'homme, Il le fit à la ressemblance de Dieu (qui possède Lui-même les deux aspects « masculin » ou « paternel » et « féminin » ou « maternel »). Il les créa (ou les manifesta — à savoir Ses deux aspects — sous la forme d'un être humain androgyne), mâle et femelle, et Il les bénit et leur donna le nom d'Homme... » (*Genèse* V, 2) « ...et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre... » (*Genèse* I, 8). Depuis la procréation, les âmes mâles et femelles, unies au ciel, descendent séparément sur la terre où elles se recherchent. Si des âmes sœurs ne se retrouvent pas en ce monde, la loi de la participation joue spirituellement ; chaque élément féminin possède son complément masculin, et toutes les âmes juives sont unies en esprit, grâce à leur commun *corpus mysticum*, la « Communauté sacrée », qui se concrétise ici-bas par l'unité ethnique d'Israël et qui, en soi, n'est autre que la *Shekhinah*, la Présence réelle de l'Un au sein de Son peuple. Dans le célibat — qui constitue une exception en Israël — l'« âme sœur » peut être retrouvée spirituellement dans l'union à l'Un.

La réalisation de la Vérité se poursuit par l'interprétation et l'application de plus en plus approfondies de la Révélation ; et cet approfondissement spirituel conduit l'élite, à partir de l'exotérisme ou du Talmud, à l'initiation aux « Mystères de la Torah », susceptibles d'élever l'homme jusqu'à la vision sinaïtique et à l'union suprême.

Nous avons vu dans quelle mesure l' « union » fut donnée à tout Israël, au Sinaï, lors de la grande théophanie, et comment celle-ci fut cristallisée dans les premières Tables de la Torah. Nous avons vu ces tables se briser après l'adoration du veau d'or. Israël, à l'exception de son élite, fut relégué du domaine des « Mystères » ou de l'ésotérisme à celui de la « Loi » ou de l'exotérisme. Ce dernier fut concrétisé, avec son essence ésotérique, dans les secondes Tables de la Torah, qui ne communiquent plus les Mystères de façon directe, mais sous le voile des commandements et de l'histoire sainte, et en réponse à l'assimilation et à la réalisation de la doctrine orale, sous ses deux aspects talmudique et kabbalistique. Au lieu de pouvoir contempler Dieu à travers la transparence des premières Tables de « saphir céleste », le Juif doit fournir de grands efforts humains et spirituels, pour « briser la pierre » opaque des secondes Tables — en même temps que la « pierre » de son cœur — et en libérer les étincelles de la Lumière cachée. Dans cette œuvre, tout enfant d'Israël est virtuellement un visionnaire de Dieu, une « portion de *YHVH* » même, une étincelle du Soleil suprême, destinée à s'enflammer dans l'amour et la connaissance de sa propre essence divine, jusqu'à devenir la « grande Lumière », la Lumière infinie, qui s'irradie sans cesse de l'éternel Sinaï.

Leo SCHAYA

DANTE ET BÉATRICE

Depuis plus d'un siècle, de nombreux auteurs ont tenté de retrouver les différents sens de l'œuvre de Dante, et notamment de la *Vita Nova* et de la *Divine Comédie* ; il en est résulté que l'existence même de Béatrice a été contestée ; ou encore, chez d'autres érudits, que le rôle de cette femme a été minimisé et réduit à celui d'un « écran ». Il s'agit là en vérité d'une erreur, qui s'explique très simplement par le fait que peu de gens connaissent le véritable sens de l'amour humain.

Que la *Vita Nova* et la *Divine Comédie*, puissent s'entendre de plusieurs façons ne se discute pas, puisque c'est Dante lui-même qui nous l'apprend dans *Le Banquet* (T. II - Ch. I) : « il faut savoir que les écritures se peuvent entendre et se doivent exposer selon quatre sens ». Ces quatre sens, René Guénon les énumère ainsi : d'abord le sens littéral, puis un sens philosophico-théologique, et aussi un sens politique et social, le tout couronné par un sens initiatique et ésotérique. Etant entendu que, selon Dante : « dans l'exposé de ces sens, toujours le littéral doit passer en avant, comme étant celui en la sentence duquel les autres sont enclos. »

Par ailleurs, et comme René Guénon l'a rappelé dans *L'Esotérisme de Dante*, « il est évident que ces significations diverses ne peuvent en aucun cas se détruire ou s'opposer, mais qu'elles doivent au contraire se compléter et s'harmoniser comme les parties d'un même tout, comme les éléments constitutifs d'une synthèse unique. »

Il résulte de tout ceci que, si la Béatrice céleste de la Divine Comédie a pu symboliser la Béatitude, c'est que la Béatrice terrestre que Dante avait pleuré dans la *Vita Nova* était réellement pour lui l'unique,

la parfaite. Mais rappelons, à ce sujet, qui étaient Dante et Béatrice.

Dante Alighieri est né à Florence en 1265, dans une famille peut-être ancienne, mais à demi-ruinée, un an environ avant la venue au monde de Bice (ou Béatrice) Portinari, fille d'un riche marchand de la ville.

Au printemps 1274, les deux enfants se rencontrèrent au cours d'une fête enfantine ; le petit Dante, alors âgé de neuf ans, s'éprit profondément de la petite Béatrice, et cet amour ne fera que grandir avec le temps, cela pour une raison fort simple mais que personne jusqu'ici n'avait révélé : ils étaient « esprits-frères » ou, si l'on préfère : « âmes-sœurs ». Par la suite, Dante perdit sa mère, à douze ans, dit-on, et son père se remaria. A la même époque, Manetto Donati constituait déjà la dot de sa fille Gemma, la future épouse de Dante.

A dix-huit ans, Dante, qui vient de perdre son père est de ce fait légalement majeur. C'est alors que, selon la *Vita Nova*, il rencontre de nouveau Bice Portinari et reçoit son salut. Le poète a déjà commencé d'écrire et s'est fait connaître à Florence.

Peu après cependant la jeune fille épousera le chevalier Simone di Bardi, un veuf de dix ans plus âgé qu'elle. Ce mariage nous est prouvé par un document : le testament du père de la jeune femme, messire Folco di Ricovero, daté du 15 janvier 1287, où « tout en nommant sa fille Bice comme femme de Simone di Bardi, on ne précise guère la date de leur mariage ». (Cf. Pelli. *Nem. della vita di Dante,* p. 76) (1).

Pourquoi Béatrice n'a-t-elle pas épousé Dante ? Nous l'ignorons, mais nous devons observer qu'à cette époque les mariages étaient conclus par les familles pour des raisons de convenance où l'amour comptait fort peu ; or Simone di Bardi était déjà un personnage influent à Florence, tandis que Dante n'était encore qu'un poète débutant... et pauvre. D'ailleurs rien ne prouve que l'amour du poète pour sa Dame était payé de retour.

(1) Pour Simone di Bardi, voir note complémentaire à la fin de l'article.

Dante toutefois n'eut pas longtemps à déplorer d'avoir été ainsi évincé par un puissant du jour : en 1290, à vingt-quatre ans, Béatrice mourait, laissant le poète en proie à un profond désespoir qu'il ne craindra pas d'affirmer publiquement dans certaines poésies de la *Vita Nova,* dont la lecture a dû irriter le chevalier Simone di Bardi, outré de l'éclat donné par Dante à son amour pour Béatrice. En voici quelques exemples :

« Mes yeux dolents par pitié de mon cœur
ont souffert, à pleurer, tant de peine.
que les voilà désormais vaincus
et je chanterai d'elle en pleurant, maintenant
qu'elle s'en est allée au ciel tout soudain,
et a laissé Amour en deuil avec moi »

. . . .

« Béatrice s'en est allée au plus haut du ciel,
au royaume où les anges ont paix...

. . . .

... le rayonnement de son humilité
passa les cieux avec un tel pouvoir
qu'elle fit émerveiller l'éternel seigneur...

. . . .

... et il la fit d'ici-bas venir à lui
parce qu'il voyait que cette fâcheuse vie
n'était pas digne d'une si gentille chose » (2).

Le chagrin de Dante ne pouvait certes pas toujours durer, car il faut bien vivre ; aussi bien le poète finira-t-il par se reprendre, et il épousera (en 1292 ?) Gemma Donati, qui lui donnera plusieurs enfants, mais dont il parlera très peu dans son œuvre (3). Peu après, en 1294, la *Vita Nova* commençait d'être lue à Florence. Le poète y annonçait déjà la *Divine Comédie* qui ne paraîtra que longtemps plus tard.

(2) *Vita Nova* XXXI. Traduction Antoine Pezard. Ed. Nagel.

(3) Une demoiselle Alighieri, descendante du poète, est morte à Paris, il y a quelques années. Femme de lettres d'une grande intelligence, elle a laissé le souvenir d'une personnalité supérieure.

J'ai dit que le veuf de Béatrice avait dû être irrité par la publication des poèmes où Dante pleure, en la nommant, sa Dame. Effectivement lors de la scission qui survint à Florence entre « Bianchi » et « Neri » : « Ces derniers défendaient les intérêts des seigneurs de Florence, des puissants de la terre. Les Bianchi, c'était le peuple florentin. Simone di Bardi était fort en vue parmi les Neri. Dante se rangea dans l'autre parti. Pourtant tout aurait fait croire le contraire : sa personnalité fière et dédaigneuse n'ayant rien de populaire, son mariage avec Gemma Donati, dont la famille était parmi les plus estimées des Neri. »

Pourquoi cela ? C'est la question qui se pose.

En raisonnant sur ces faits, en constatant que Simone di Bardi (veuf de Bice depuis 1290), va être chassé en exil lors de la victoire politique des Bianchi (parmi lesquels Dante et, entre autres, le frère de Béatrice), le professeur Gabotto croit apercevoir une haine provoquée par la jalousie, haine se nourrissant de cette même jalousie pour assouvir l'esprit de lutte partisane (4).

Lorsque les Neri reprirent le pouvoir, ce fut le tour de Dante de subir l'exil (5).

En exil, Dante y restera jusqu'à sa mort, non sans avoir eu le temps d'écrire son chef-d'œuvre, la *Divine Comédie*, qui ne paraîtra en entier que plus tard.

Quant à Béatrice, que savons-nous d'elle ? Seulement ceci que nous apprend le poète : Elle était belle. Enfant, on aurait cru qu'elle était fille non d'un homme, mais d'un Dieu ; jeune femme, elle figura au neuvième rang dans la liste des plus belles femmes de Florence.

Ensuite Dante a loué, comme on l'a vu, son humilité, ajoutant que cette âme était trop belle pour rester sur cette terre.

Enfin, et surtout, elle était « l'âme-sœur » du poète,

(4) Dans un passage de la *Vita Nova*, on voit le frère de Béatrice demander à Dante un sonnet pour sa sœur morte depuis un an. Cette demande était injurieuse pour Di Bardi.

(5) Citation empruntée à un texte de F. Gabotto dont nous parlons dans une note complémentaire à la fin de cet article.

ce qui implique un semblable niveau spirituel — et ceci n'est pas peu dire !

Quant au prénom lui-même : Béatrice, son origine est fort remarquable : « Marie-Madeleine, appelée au Moyen-Age « Amica Christi » et Apostola « Apostolorum », était à cette époque considérée comme la patronne des pèlerinages au Saint-Sépulcre, dont elle conduisit le premier de tous. A cause de ce fait, et en raison du « Quod vidisti in via » elle était aussi dénommée Viatrix, origine du prénom : Béatrice. Son privilège de « Guide des Pèlerins », explique son rôle dans le Compagnonnage » (6).

« Guide du Pèlerin », n'est-ce pas précisément le rôle de Béatrice dans la *Divine Comédie* ?

J'ai dit que Béatrice était l'âme-sœur du poète : ceci demande explication, car l'expression populaire « âme-sœur », que j'ai dû employer faute de mieux, est par trop imprécise. En fait, voici ce qu'il faut savoir sur cette importante question, qui relève du domaine de l'ésotérisme :

« C'est un fait universellement connu — et d'ailleurs la chose va de soi — qu'il existe, pour tout être humain, un partenaire idéal du sexe opposé ; or dans l'immense majorité des cas, les deux êtres « faits l'un pour l'autre » ne se rencontrent jamais... ; mais quand une telle rencontre se produit, il y a toutes les chances qu'elle donne lieu à une passion si violente que la mort peut survenir en cas de séparation, et cette mort, d'après un enseignement soufique, doit être considérée comme un martyre au sens propre du terme... » (7).

Cette « passion si violente », Benjamin Péret l'a appelée : « l'amour sublime » :

« L'amour sublime est précisément cet accord parfait entre deux êtres harmonieusement appariés... »

« Si, à chaque homme, ne peut correspondre qu'une seule femme, devenant, selon l'expression aussi vulgaire que précise « sa moitié » — ce qui suppose que réunis ils forment un tout — il ne s'ensuit pas qu'ils

(6) D'après M. Jean Tourniac, in *Symbolisme*, n° 346, p. 31.

(7) Fr. Schuon : *L'œil du Cœur* (p. 109-110).

se rencontreront d'emblée. Le risque, dans les conditions présentes, est, au contraire, qu'ils traversent l'existence sans se reconnaître ni même pouvoir se rencontrer » (8).

On a vu ci-dessus que, pour M. Fr. Schuon, la rencontre de deux êtres « faits l'un pour l'autre » était très rare, mais, dans la réalité il n'en est pas ainsi. En effet, les conditions pour que deux êtres soient harmonieusement appariés peuvent se résumer dans l'adage lorrain : « A ta porte, et de ta sorte ». Et c'est logique, car, pour se comprendre, il faut parler la même langue, sortir de la même caste, appartenir à la même paroisse ou la même ville. Et tel était le cas, précisément, pour Dante et Béatrice. Seulement, voilà, il ne suffit pas de se rencontrer pour pouvoir s'épouser ; nous vivons en effet dans le Kali-Yuga, l'Age sombre, c'est-à-dire dans une époque de ténèbres, de désordre et de confusion où « l'amour-sublîme » trouvera difficilement les conditions favorables à son heureux épanouissement. Il faut d'ailleurs bien se dire ceci que « l'amour-sublîme » est une grâce insigne qu'il faudra souvent payer d'une lourde croix ! Et pour cause : « l'amour-sublîme » ne relève pas du monde profane, mais du Paradis, et cela, le monde profane ne peut le pardonner.

Puisque « l'amour-sublîme » échappe au monde profane, c'est qu'il appartient au domaine initiatique. Ici, nous laisserons la parole à M. Fr. Schuon :

« Il faut ajouter encore que le partenaire idéal reflète forcément le Paradis perdu, la Béatitude, le Soi. Dans l'ésotérisme musulman, le nom féminin de Laïla, qui signifie littéralement la « nuit », exprime le mystère initiatique, la Haqîqa, la Vérité ésotérique. Chez Dante, l'analogie entre Béatrice et la réalité spirituelle est frappante. Si le grand amour — l'amour « mortel » — se produit, c'est parce que l'homme a reconnu dans telle femme — ou inversement — sa propre réalité immortelle ». (Lettre à l'auteur, 5-1-60).

Maintenant, il ne reste plus qu'à conclure ces quelques pages consacrées à Dante et à Béatrice par cette remarque de simple bon sens : Si, comme tout permet de le croire, Dante et Béatrice étaient « faits l'un pour l'autre », alors quelle pouvait être, dans l'au-delà, la mission de Béatrice défunte, et « montée au ciel » ? Eh bien, précisément, celle que Dante lui attribua dans la *Divine Comédie*, à savoir entraîner son « esprit-frère » sur le chemin « qui mène aux étoiles ».

(8) B. Péret : *Anthologie de l'Amour sublime* (p. 23).

Gaston Georgel.

I. Note sur le mari de Bice Portinari, fille de Folco di Ricovero :

« Le mariage paraît avoir eu lieu en 1287. Qui était le mari ? Son nom apparaît d'abord dans l'année 1287 ; ensuite dans des documents des 28 et 29 janvier 1289, date florentine correspondant à l'année 1290. (Consulte II, c 8, 9. Archivio di Stato Fiorentino).

« En ce temps-là, nous rencontrons Simone di Bardi à côté du lieutenant du roi Charles d'Anjou, Aymeri de Narbonne, qui conduisait la guerre contre Arezzo. Cette ville était du parti ghibellino contre Florence, guelfa. Simone di Bardi aurait été l'un des deux conseillers de la ville de Florence, près d'Aymeri de Narbonne.

« Cette charge nous permet de fixer l'âge du mari de Béatrice au-dessus de 25 ans, âge au-dessous duquel on ne pouvait pas exercer la charge de conseiller.

« A cette époque eut lieu la fameuse bataille de Campaldino. Simone di Bardi y prit part. Plusieurs historiens parlent de cette bataille à propos de Dante qui s'y serait trouvé, lui aussi, comme Simone. Les deux se sont donc battus, à cette époque, l'un à côté de l'autre (11 juin 1289).

« Survint ensuite la scission des guelfi en Bianchi et Neri ». (Voir supra).

— Les notes relatives à Simone di Bardi, relevées dans une étude du professeur italien F. Gabotto sur « Le mari de Béatrice », m'ont été aimablement communiquées par Madame Laura Colonnetti que je tiens à remercier ici.

II. Note sur la mort de Béatrice :

S'il est bien évident que la *Vita Nova*, inspirée à

Dante par la mort de Béatrice, présente un caractère initiatique incontestable, il ne faut pas en conclure que cet épisode relèverait de la fiction. Bien au contraire : le poète a ressenti la mort de sa « Dame », qui était aussi son âme-sœur, au même titre que sa propre mort, en sorte qu'il a vécu à ce moment-là la redoutable épreuve de la « mort initiatique », non pas symboliquement, mais réellement. Dante, en effet, est mort avec Béatrice à sa vie antérieure, pour renaître ensuite avec elle à une « vie nouvelle » la *Vita Nova*, et dans cette « vie nouvelle » sa Dame, désormais libérée des servitudes humaines, « de corps déliée », pourra pleinement jouer son rôle de conseillère, voire de guide spirituel et même, mieux encore, « d'incarnation » de la Béatitude, comme on peut le voir dans la *Divine Comédie*.

La littérature initiatique offre un exemple analogue dans le Roman du Graal de Gauthier Map, où la « Dame » de Galaad donne son sang et sa vie pour que le héros puisse mener sa Queste à bonne fin. Un autre exemple, qui relève cette fois de l'histoire initiatique, nous est fourni par la biographie du bienheureux Miguel de Mañara, alias Don Juan, de l'ordre chevaleresque de Calatrava, qui changea de vie après la mort de Doña Teresa, sa dernière victime — de même que Dante, qui appartenait à l'organisation initiatique des Fidèles d'Amour, était entrée dans une « vie nouvelle » après la mort de sa Dame, une « vie nouvelle » qu'il voulut consacrée à chanter ses louanges, en attendant de la rejoindre dans l'éternité, ainsi qu'il nous l'annonce à la fin de la *Vita Nova,* (ch. XLII, tr. A. Pezard, éd. Nagel, p. 171) :

« ... En sorte que, s'il agrée à Celui pour qui vivent toutes choses de faire durer ma vie encore quelques années, j'espère dire d'elle ce qui jamais ne fut dit d'aucune femme.

« Et ensuite plaise à Celui qui est Seigneur de toute courtoisie que mon âme puisse s'en aller vers la gloire de ma dame : c'est-à-dire de cette Béatrice bénie, qui dans sa gloire contemple la face de Celui qui est béni à travers tous les siècles. »

LES LIVRES

RAMANA MAHARSHI : *Œuvres réunies. Ecrits originaux et adaptations* ; traduit de l'anglais par Christian Couvreur et Françoise Duquesne (Editions Traditionnelles, 1974).

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* seront heureux de trouver rassemblés ces textes dont quelques-uns ont paru ici-même (Nos 396-397 et 398 de 1966 et 417 de 1970).

Le volume se compose de trois parties : la première est la traduction des rares œuvres en prose et en vers du Maharshi ; la dernière renferme des traductions faites par lui d'ouvrages traditionnels hindous ; entre les deux a été inséré un traité fait à l'ashram du Maharshi, résumé de son enseignement sous forme de questions et de réponses.

En ce qui concerne la première partie, on se reportera à ce qu'a dit R. Guénon de quelques-unes de ces œuvres au fur et à mesure de leur publication en anglais. Voici les références à la reproduction qui en a été faite dans les « Etudes sur l'hindouisme » parues aux Editions Traditionnelles.

p. 131 : *Five Hymns* (en 1935).
p. 134 : *Sad-Vidya* (en 1936).
p. 168 : *Five Hymns* et *Upadesa Saram* (en 1938).
p. 185 : *Who am I* et *Poème sur la connaissance de soi* (1940).

La 2e partie semble être un remaniement des « Cathechisms » dont Guénon a rendu compte en 1940 (p. 178).

Ainsi réunies, ces œuvres sont à mettre en parallèle avec « L'enseignement de *Râmana Maharshi* » dont nous avons rendu compte ici-même (N° 439 de 1973). Les deux livres se complètent, les « Œuvres réunies », plus précieuses sans doute, étant aussi de lecture plus difficile. Il est certain, d'autre part, que la beauté des poèmes est partiellement voilée dans une traduction.

Christian Couvreur et Françoise Duquesne ont manifestement respecté les textes de l'ashram, reproduisant jusqu'aux notes qui ne sont pas toutes excellentes, comme le signalait déjà Guénon. Ils se sont contentés d'ajouter quelques notes très discrètes, l'une d'elles (pp. 78-79) éludant la polémique ouverte dans ces colonnes par Oswen de Lorgeril (Nos 396-397 de 1966 et 401 de 1967) sur la continuation de la voie du Maharshi après sa mort.

Nous sommes reconnaissant à ces auteurs d'avoir ainsi mis à notre portée, dans une traduction française, ces

hymnes à Arunachala qui révèlent un aspect particulièrement attachant du Maharshi, dans la vénération qu'il témoigne pour la divinité incarnée en cette montagne. De même Shankara avait su laisser des hymnes de Bhakti (1).

Nous admirons aussi la pureté de la transcription du Vivêkachûdâmani de Shankara, d'après la traduction libre qu'en avait faite le Maharshi, tantôt simplifiant, tantôt explicitant.

On fera mention particulière du dernier texte traduit : « La guirlande aux joyaux du discernement », car les questions du disciple hindou sont bien celles qu'un occidental a sur les lèvres en ce qui concerne la doctrine de l'irréalité du monde : « Les mêmes objets persistent dans l'état de veille avant et après les rêves, tandis que le même rêve ne se répète jamais. Alors comment les deux états peuvent-il être semblables ? » La réponse du guru n'est pas éclairante, elle l'est moins, en tous cas, que la stance du Maharshi dans le *Sad-Vidya* (p. 118) : « Si on a une forme soi-même, le monde et Dieu paraîtront aussi avoir une forme ; mais si on est soi-même sans forme, est-il encore quelqu'un pour voir les formes de Dieu et du monde et comment ? » — En effet, en langage scolastique, la réalité du monde pour un esprit angélique non soumis au même temps ni au même espace que l'homme ordinaire est toute différente de celle conçue par un mental disposant de sens à une échelle différente de celle des électrons.

Ce n'est pas s'éloigner du Maharshi que de signaler « L'enseignement de Mâ Ananda Moyi » qui vient de paraître chez Albin Michel. On y retrouvera la même substance que dans les livres signalés plus haut, sous une forme particulièrement accessible. Ce sont tous des livres de chevet.

Jacques BONNET.

PIERRE GRISON, *La Lumière et le Boisseau* (Editions Traditionnelles, 1974).

Les lecteurs qui ont apprécié les études de M. Pierre Grison sur les sociétés secrètes chinoises pourront trouver dans ce livre une synthèse cohérente des divers aspects que prennent les symbolismes de ces organisations initiatiques, enrichis d'abondantes notes et rappels qui permettent d'instructifs recoupements entre les dites sociétés, non moins qu'avec le bouddhisme, le compagnonnage, l'alchimie et même l'astrologie.

(1) Les hymnes au maître spirituel ne sont pas si fréquents que nous ne profitions de cette occasion pour signaler les « Odes mystiques » parues récemment chez Klincksieck : poèmes chantés par Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî à la gloire de son cheikh, le Soleil de Tabriz. C'est une suite d'enchantements.

J'en profite pour signaler que M. Pierre Grison a publié en 1972 aux Editions des « Cahiers astrologiques » une traduction des *Observances mensuelles* (*Le Yue-Ling*), prescriptions et constantes relatives à chaque mois qui serait l'œuvre d'un important personnage officiel de la dynastie des Ts'in, Lu Pou-wei, mort en 237 av. J.-C., mais dont les règles fondamentales remontent à la plus haute antiquité. Le *Yue-Ling* constituerai ainsi une addition au *Li-ki*, les « mémoires des rites », auquel il aurait été ajouté ultérieurement. Cette traduction est suivie par celle du *Petit Calendrier des Hia* (*Hia Siao-Tcheng*).

L. B.

MAURICE GUINGUAND, Chartres, Ed. Mame. Coll. « Pensées et sociétés secrètes ».

Comme son titre semble l'indiquer, cette nouvelle collection sera consacrée, soit à l'occultisme, soit à ce qu'on pourrait appeler le « pseudo-ésotérisme ». Les « pensées seurètes », en effet, sont fort à la mode en ce moment dans les maisons d'édition, et comme les lecteurs vraiment compétents sont plutôt rares en ce domaine, il faut s'attendre à voir paraître des ouvrages d'autant plus fantaisistes que leur but réel sera surtout commercial ; au fond, tout se passe comme si certains jeunes loups aux dents longues de la nouvelle génération universitaire avaient fait de l'ésotérisme — et surtout du pseudo-ésotérisme — leur terrain de chasse.

L'ouvrage que M. Guinguand a consacré à l'étude de la cathédrale de Chartres commence par un récit bizarre de rêve d'enfance, comme si l'auteur voulait mettre le lecteur en condition infantile, et lui enlever ainsi tout esprit critique. Et pour cause : M. Guinguand ne fait aucune allusion, dans son livre, aux travaux, parfois très savants, de ses devanciers : pourquoi ? Une telle lacune, en tout cas, ne peut qu'inciter à la méfiance, une méfiance qu'une lecture plus complète ne pourra qu'accentuer. Ainsi, à la page 28, nous lisons ceci : « Il n'y aura plus de cours de l'Or, mais une seule lumière qui illuminera l'Ere du Verseau ».

Nous voilà renseignés : avec l'Ere du Verseau de feu Paul le Cour, nous sommes en plein dans le pseudo-ésotérisme. En conséquence on ne s'étonnera pas de rencontrer un peu plus loin les étranges affirmations que voici :

— p. 32 : « Quelle était la base essentielle du savoir des moines à l'époque carolingienne, puis aux Xe et XIe siècles ? Le soleil tout simplement. »

— p. 48 : « La Constellation de la Vierge et l'Esprit-Notre-Dame se concrétiseront physiquement et idéologiquement dans la « Mère » des Compagnons. »

— p. 55 : « C'est en regardant le Ciel que l'homme inventa ses dieux. »

Nous en savons assez maintenant pour être fixés : la théorie qui prétend que l'homme a inventé ses dieux ne relève même pas du pseudo-ésotérisme, mais tout bonnement du scientisme.

Quant à savoir d'où vient l'inspiration de l'auteur, c'est la fin du livre qui nous renseignera : il y est question en effet des trois pyramides de Gizeh, or nous savons que Georges Barbarin avait réussi, grâce à un ouvrage aussi fracassant que fantaisiste sur la Grande Pyramide, à s'installer confortablement dans l'occultisme comme un rat dans un fromage.

Pour compléter la ressemblance, il se trouve que M. Guinguand a voulu, lui aussi, baser des prédictions sur la cathédrale de Chartres, à l'imitation de Barbarin qui prédisait l'avenir d'après les couloirs de la Pyramide de Chéops. Voici d'ailleurs quelques-unes des vaticinations de l'auteur de « Chartres » :

p. 166 : « La deuxième date, 1976, marque la fin de sérieuses difficultés nationales ou internationales, en même temps que la publication des prophéties d'une créature de signe natal Verseau : une nouvelle prophètesse Anne... » ? ? ?

« 2010 serait-il la date d'avènement du dernier pape et 2026 la fin de son règne ? Tandis que le Messie du Verseau aurait 37 ans en 2010, étant né en 1973 et son prédécesseur en 1971 ».

Inutile d'aller plus loin. Etant donné que le Messie des chrétiens est né, non pas en 1973, mais dans le règne d'Auguste, et qu'Il reviendra du ciel à la fin des Temps, il s'ensuit que le « Messie du Verseau » est purement imaginaire, à moins que — mais ce serait grave — il ne s'agisse de l'Antéchrist, ou plutôt de son précurseur !

M. GUINGUAND, *Le Berceau des cathédrales*. Ed. Mame.

On ne peut que répéter à propos de cet ouvrage ce qui a été dit précédemment. En fait, et comme me l'écrit un ami guénonien, peintre connu : « On suit avec peine l'afflux, la surcharge et le mélange d'idées évoquées, mais non précisées par Guinguand. Quelques lumières me semblent étouffées par une belle littérature pleine d'obscurité ! et de schémas et de chiffres ». On ne saurait mieux qualifier ce livre d'un auteur qui oublie que l'ésotérisme ne s'invente pas mais se transmet.

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

On sait combien Guénon s'intéressait à la « géographie sacrée » des civilisations traditionnelles. Dans *Le Roi du Monde* en particulier (chap. XI), il rappelle que « la position des cités et des temples n'était pas arbitraire, mais déterminée d'après des lois très précises », auxquelles il est fait allusion dans le *Timée* de Platon. Ces règles, observées par les corporations d'initiés à l'Art des constructeurs, et conformément aux nécessités de l'Art sacerdotal et de l'Art royal, étaient d'autant plus rigoureuses pour la construction d'une cité ou d'un temple que « entre la fondation d'une ville et la constitution d'une doctrine (ou d'une nouvelle forme traditionnelle), il y avait un rapport tel que la première était souvent prise pour symboliser la seconde ». Et Guénon concluait que « les noms des villes, aussi bien que ce qu'on rapporte des circonstances de leur fondation, mériteraient d'être examinés soigneusement à ce point de vue ».

Précisément, nous avons eu connaissance tout récemment d'un article paru il y a quelques années dans les *Cahiers Astrologiques* de Nice. Cet article, de M. Jean Richer, est intitulé : « Thèbes ou la lyre d'Amphion ». Comme toujours chez cet auteur, on y trouve de nombreux renseignements dignes d'intérêt. Nous en mentionnerons quelques-uns.

On sait que Thèbes, fondée par Cadmus, fut rebâtie par Amphion au son de sa lyre, l'instrument de musique rituel de l'Orphisme et du Pythagorisme (cf. *Le Roi du Monde*, p. 89, n. 4). M. Richer écrit : « Il suffit de regarder attentivement le plan de la ville de Thèbes qui, dans son état actuel, reproduit encore assez exactement celui de la ville antique, pour voir qu'il dessine un instrument de musique qui ressemble à une de nos actuelles guitares. C'est la lyre d'Amphion ». D'ailleurs, on a trouvé, à un emplacement qui correspond à la partie supérieure de l'instrument, la tombe d'Amphion.

La Thèbes grecque était appelée « Thèbes aux sept portes ». L'auteur de l'article pense que chacune de ces portes correspondait à l'une des sept planètes et en même temps à l'une des sept notes de la gamme (puisque la lyre comptait à l'origine 7 cordes). Pour établir la correspondance entre les planètes et les portes, il a recours, à la suite d'un auteur nommé Pearson, aux détails donnés par les textes anciens sur le siège de la ville par les sept chefs de l'armée argienne commandée par Adraste ; en

effet, chacun de ces chefs avait attaqué une des sept portes. Les cinq textes dont parle M. Richer sont : deux tragédies célèbres (*Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle et *Les Phéniciennes* d'Euripide), et de plus Pausanias, Appolodore et *La Thébaïde* de Stace (le poète latin que Dante plaçait dans son estime toute de suite après Virgile).

M. Richer, à la lumière de ces textes, n'a aucune peine à déterminer la correspondance planétaire des sept portes. En effet, « suivant un principe que l'on retrouve en de nombreuses occasions, chaque guerrier porte sur son bouclier des symboles qui décrivent les forces auxquelles il s'oppose. Dans ce cas particulier, il y a même une identification entre l'agresseur et l'obstacle, qui se traduira d'ailleurs par la mort des chefs ».

L'auteur fait ensuite une remarque inattendue : « Il est assez curieux de noter que l'on ne peut établir aucun diagramme planétaire acceptable à partir du texte des *Sept contre Thèbes*. Cependant il est bien probable que le poète Eschyle, initié d'Eleusis, n'ignorait pas le symbolisme des portes de Thèbes. Mais peut-être a-t-il craint de divulguer un enseignement secret [comme on l'accusa de l'avoir fait dans *Les Choéphores*]. En revanche, Euripide, non initié, ne se sentait pas tenu au même silence. Il serait d'ailleurs possible d'établir qu'Eschyle a systématiquement donné de fausses indications, puisqu'il ne tient même aucun compte de la position réelle et bien attestée des sanctuaires thébains, en décrivant l'attaque de la ville et la position de ses portes ».

Une telle attitude n'est pas rare dans certains types d'initiation. On en trouve des exemples non seulement dans l'antiquité, mais aussi dans la littérature hermétique du moyen âge ; certains auteurs ont même été soupçonnés de « tendre des pièges » aux lecteurs insuffisamment « détachés » ou trop peu patients.

Il y a dans l'article dont nous parlons plusieurs autres points dignes de remarques, notamment sur le dragon de Cadmus, dont l'auteur note l' « ambivalence » : car, dit-il, c'est dans la constellation du Dragon qu' « était située l'étoile Thuban, l'ancienne polaire ». Ajoutons que cette constellation du Dragon, qui serpente entre la Grande et la Petite Ourse, peut être considérée comme l'axe fixe de la Balance dont les deux Ourses, dans certaines traditions, figurent les plateaux ; et en Inde la demeure des sept *Rishis* est située dans la Grande Ourse (cf. *Le Roi du Monde*, p. 83, n. 2 et 3), les sept *Rishis* rappelant évidemment les sept collines de Lhassa, de Jérusalem et de Rome et aussi les sept portes de Thèbes.

Mais M. Richer doit publier prochainement un ouvrage qui constituera le tome III de sa *Géographie sacrée*. Il y reprendra sans doute en les développant plusieurs des questions relatives aux légendes béotiennes. « Thèbes, écrit-il, est la ville de Cadmus, dont le nom même veut dire l'oriental ; elle est située sur la route qui, de l'Orient,

conduit à Delphes. C'est à Thèbes que le culte de Dionysos, originaire d'Anatolie [et peut-être même, pensait Guénon, de l'Inde], s'est implanté d'abord. La tradition des origines de la ville a d'ailleurs trouvé récemment une remarquable confirmation dans la découverte d'un trésor de cylindres orientaux dans les ruines du palais de la Cadmée [citadelle de Thèbes], en particulier des cylindres mentionnant des rois de Babylone du XIVe siècle avant notre ère. Et l'on sait assez que l'orientation des villes d'Orient et la disposition de leurs portes obéissaient à des règles astrologiques précises ». Plus loin, l'auteur remarque : « Pour comprendre vraiment la légende des origines de Thèbes, il suffit de remarquer que Cadmus épousa Harmonie, qui est une figure d'Artémis, régente de la Grande Ourse et gardienne de l'ordre du Ciel ». A ces observations on pourrait en ajouter encore bien d'autres, et rapprocher par exemple Cadmus de l'*Adam Qadmon* et Thèbes de la *Thébah* hébraïque (cf. *Le Roi du Monde*, p. 91). D'autre part, Cadmus, quand il partit de l'Asie, était envoyé à la « recherche » de sa sœur « perdue », Europe. Ses deux autres frères, Phénix et Cilix, partirent eux aussi, et les directions différentes qu'ils prirent pourraient n'être pas dénuées de signification. Il est très remarquable que le dernier et le plus long des poèmes épiques de la tradition grecque, les *Dionysiaques* de Nonnos (qui devint par la suite évêque de Pannopolis et écrivit une paraphrase de l'Evangile selon Jean), commence par le récit de l'enlèvement d'Europe. Cet ouvrage, qui compte 48 chants et qui retrace toute l'histoire de Dionysos, semble bien avoir été le « testament » de l'antique tradition occidentale. Si l'on considère que Dionysos, petit-fils de Cadmus, naquit à Thèbes et qu'il « inventa » l'art de faire le vin, tout en recevant de Déméter « l'améthyste qui préserve des fureurs de l'ivresse », on conviendra que les rapports entre la *Thébah* de Noé (qui planta la vigne) et la Thèbes grecque sont particulièrement nombreux et significatifs.

Dans la tradition hébraïque, Saül, en cherchant son troupeau égaré, trouva un royaume qui devait avoir pour capitale Jérusalem, « la cité dont toutes les parties sont harmonieusement ordonnées ». Cadmus, parti à la recherche de sa sœur enlevée, fonde une ville et épouse Harmonie, laquelle, étant fille de Mars et de Vénus, symbolise la « résolution des oppositions » qui règne au centre et éminemment au centre suprême : le pôle. M. Richer, qui a fait de si nombreuses découvertes sur les liens qui unissent la Grèce traditionnelle à la civilisation « boréenne », nous donnera peut-être d'autres détails sur cette question dans son futur ouvrage. Sur le plan qu'il a joint à son article, nous voyons que la porte de Thèbes qui coïncide avec le tombeau du joueur de lyre Amphion était la porte *Borrheae* ; et cela nous rappelle le rôle joué par « Béroé » dans la production de l'éclair qui provoqua la première naissance de Dionysos. Guénon a montré l'interprétation qu'il faut donner au mythe de la seconde naissance du

dieu du vin et de l'initiation, « rené » de la cuisse (*méros*) de Zeus, c'est-à-dire venu du mont Mérou, la montagne polaire. Et, en examinant le tracé de l'enceinte de Thèbes, on peut se demander si le maître d'œuvre, initié à l'Art royal, n'a pas fait en sorte que ce tracé rappelle non seulement « le contour d'une de nos actuelles guitares », comme l'écrit M. Jean Richer, mais aussi celui d'une cuisse humaine qui serait « grosse » d'un enfant né une première fois avant terme.

***

Dans *Humanisme* (n° de juillet-octobre 1973), M. Daniel Ligou, continuant sa « Notule sur l'histoire de la Maçonnerie du Grand Orient de France », étudie cette fois la période qui va de la Révolution française à la monarchie de Juillet. Il signale que cette période a retenu beaucoup moins que toute autre l'attention des chercheurs. « Aussi, dit-il, poserons-nous bien souvent davantage de questions que nous n'aiderons à en résoudre ».

Cette longue époque est d'ailleurs ingrate au point de vue initiatique et spirituelle ; l'Ordre, si prospère au XVIIIe siècle, est en déclin constant. « Dès l'été 1789, l'activité maçonnique faiblit. De nombreuses Loges cessent de se réunir à la suite d'événements locaux... Enfin, l'émigration prive la Maçonnerie de celui qui en avait été l'âme, le duc de Montmorency-Luxembourg, un des chefs du parti aristocrate. Son départ eut des conséquences qu'on a peut-être sous-estimées, car ce n'était pas le Grand Maître (le duc d'Orléans) qui avait en main l'appareil du Grand Orient, c'était Luxembourg ».

Sous l'Empire, la Maçonnerie reprendra force et vigueur, et « un torrent d'éloquence bonapartiste déferlera sur les Loges », dont certaines iront jusqu'à remplacer leur titre distinctif de « Loge de saint Jean » par celui de « Loge de saint Napoléon » !

Sous la Restauration et sous Louis-Philippe, l'histoire de la Maçonnerie « donne l'impression d'être lassante et navrante à la fois : sans cesse les mêmes discours, mille fois répétés et toujours aussi vagues ». Mais l'Ordre vit tranquille, les pouvoirs publics ne lui appliquant pas l'interdiction des associations. « Au demeurant, les Loges ne sont nullement révolutionnaires ».

— La dernière partie de cet article (n° de janvier 1974) étudie l'évolution du Grand Orient depuis la révolution de 1848 jusqu'à nos jours. La première moitié de cette longue période est marquée, selon l'auteur, par une politisation accélérée qui trouvera son summum dans les années 1893 à 1905 (date de l' « affaire des fiches »). Corrélativement, se développe dans les Loges un état d'esprit qui venait du monde profane et que M. Ligou appelle le « positivisme de gauche », presque toujours

associé à « un anticléricalisme sans faille, mais rarement grossier ». Ces partisans « du culte de la raison, de la science et de l'humanité », qui ont la vénération « du progrès, et ne lui attribuent aucune limite dans aucun domaine », verront bientôt dans la Maçonnerie « non plus le centre de l'Union, mais l'expression de l'ensemble des idéologies de gauche ».

Leur but, qu'ils n'atteindront qu'en partie, consistait en trois suppressions : celle de la Grande Maîtrise, celle de la croyance obligatoire en Dieu, celle des hauts grades qui « apparaissaient comme quelque chose de parfaitement inutile » à des Maçons qui « avaient complètement perdu le sens de leur signification réelle ». Ces hauts grades, au Convent de 1865, « ne furent sauvés qu'à trois voix de majorité, après des débats d'une désolante médiocrité ».

Ces Maçons « nouveau style » étaient fermement ancrés dans la croyance « que rien de valable dans la progression de l'esprit démocratique ne s'est réalisé sans que la Maçonnerie ou sans que les Maçons n'y aient joué un rôle prédominant. Au palmier de l'Egypte succède l'*Encyclopédie*. Lorsque Amiable répudie les prêtres de Memphis ou d'Eleusis pour les remplacer par les grands hommes du XVIIIe siècle, la bouche est bouclée... [Désormais], aux Convents, les orateurs et les Grands Maîtres ne cessent de rappeler que la Maçonnerie doit être à l'avant-garde du devenir humain ».

L'auteur, on le sent, s'attriste de telles profanations ; et il relève que malgré tout « il y aura toujours un rituel » et que les autorités obédientielles « sauront toujours rappeler à l'ordre les Frères ou les ateliers qui confondent trop nettement les valeurs ».

« Après 1890 même, il y a une reprise en main... qui, en maintenant un minimum de traditions maçonniques, réussit à sauver l'avenir ». M. Ligou rappelle le rôle qu'ont joué dans cette évolution des auteurs tels qu'Oswald Wirth, Marius Lepage, André Lebey, Armand Bédarride, Camille Savoire et quelques autres dont les noms reviennent fréquemment dans les *Essais sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*.

— Cette tendance au retour à la tradition dont M. Ligou nous parlait à la fin de son étude, nous en avons un témoignage dans un article de M. Gilbert Alban intitulé « Spiritualité de la Franc-Maçonnerie ». On y trouve un bon nombre de remarques, parfois trop élémentaires mais le plus souvent très justes, sur la tradition maçonnique, le Temple, le rituel, l'initiation. Voici quelques citations : « Les valeurs de la tradition maçonnique sont issues d'autres traditions spirituelles... Les rites ne vieillissent pas, car ils atteignent les fondements de la nature de l'homme... Un rite a pour résultat de placer le groupe humain qui le pratique dans un état d'être différent de celui qui était le sien quelques instants plus tôt... Rien d'étonnant à ce que

le rituel soit immuable dans son esprit. L'approfondir est notre strict devoir... La Franc-Maçonnerie est initiatique, fondamentalement initiatique. L'initiation fait partie intégrante de toutes les sagesses dignes de ce nom. Elle tend à conduire l'homme de la bête vers l'ange [un guénonien dirait : à conduire l'homme aux états supérieurs de l'être]. Une seule condition : ne pas la vider de son contenu. Une initiation sans contenu est une lamentable singerie ».

— Un autre article intéressant, non signé, a pour titre : « Des quatre éléments aux mains du potier ». On y trouve de nombreuses remarques sur le langage usité dans les techniques de la poterie et de l'émail. Des termes tels que « plomb d'œuvre » (sulfure de plomb), « eau royale » (eau régale), « sel de Saturne » (acétate de plomb) et d'autres encore ont évidemment, comme le souligne l'auteur, une résonance alchimique, de même que ceux de « volatilisation » et de « projection », employés pour désigner la glaçure d'une poterie. D'autres aperçus intéressants parsèment cette étude, par exemple sur la cendre qui « n'est pas [seulement] la fin d'un état, mais le début d'une métamorphose » ; — sur la spirale, symbole qu'on retrouve dans « la coquille, le serpent et aussi les vrilles de la vigne et les boucles de la chevelure des femmes » ; — sur la lettre G qui, pour le potier franc-maçon, doit faire songer « au Graal, ce vase merveilleux où dort la connaissance ». Quelques références, au moins inutiles, à Gaston Bachelard et même à l'*Encyclopédie* n'arrivent pas à déparer cet article dont l'auteur, se fondant sur les doctrines de l'antiquité, affirme que « tout phénomène terrestre est le reflet d'un phénomène céleste ».

— Notons encore dans ce numéro diverses études sur la crise actuelle de civilisation et ses multiples aspects. Il est symptomatique d'y trouver des remarques telles que la suivante : « L'Européocentrisme trouve son expression la plus élaborée dans ce XVIIIe siècle des Lumières ». Les guénoniens qui, dès les années 20, avaient donné leur assentiment aux craintes exprimées dans *La Crise du Monde moderne* éprouvent une singulière impression à lire dans la revue du Grand Orient de France les phrases suivantes, prises parmi cent autres : « L'an 1973 marque la fin de l'euphorie... Une ère se termine : celle de la facilité... Le dérèglement de plus en plus profond du système monétaire, l'aggravation des tendances inflationnistes générales, le phénomène redoutable qu'on a appelé la stagflation, enfin la crise de l'énergie déclenchée par les événements du Proche-Orient » ont créé une situation telle que « les pouvoirs publics ne sont plus en présence de la tâche relativement simple qui consistait à gérer la prospérité », car vraisemblablement « les soubresauts de l'infrastructure économique ne vont pas tarder à se manifester ».

On a pu dire que la civilisation moderne a tout donné aux hommes de l'Occident, excepté la satisfaction. La première partie de cette proposition n'est même plus vraie. Guénon écrivait : « Le monde moderne créera toujours

plus de besoins qu'il n'en peut satisfaire ». Cinquante ans plus tard, *Humanisme* lui répond en écho : « Ne plus pouvoir jouir de ce que l'on possède est susceptible d'entraîner des mouvements au moins aussi profonds que l'aspiration à jouir de ce qu'on ne possède pas ».

***

Dans *Renaissance Traditionnelle* de janvier-avril 1974, nous trouvons plusieurs articles traitant de doctrine et de symbolisme. M. Jean Duprat termine son étude sur le *Pater*. Il émet cette fois un grand nombre de considérations basées principalement sur l'examen approfondi de chaque mot du texte grec. Nous ne pouvons pas, naturellement, en donner un résumé. Les remarques de l'auteur nous paraissent très justes dans leur ensemble. Nous regrettons cependant qu'il n'ait pas donné plus de développement à une remarque qu'il fait lui-même. « Il serait désinvolte, écrit-il, de rejeter sans examen les versions latine et vernaculaires du *Pater*, dont le plus ancien témoin est attesté par saint Jérome ». Pourquoi M. Duprat n'a-t-il pas dirigé son attention dans ce sens ? Il nous semble que son travail, pourtant déjà très érudit, en aurait été encore enrichi. Nous ignorerons toujours le texte de l'oraison dominicale telle qu'elle tomba des lèvres du Christ qui parlait sans doute un dialecte apparenté à l'araméen ; les évangélistes nous l'ont transmis en grec ; mais, naturellement en Occident, au cours des âges, c'est en latin que le *Pater* a été récité par le plus grand nombre de fidèles. On pourrait même dire que le latin, qui n'est pas plus que le grec une langue sacrée, en a tenu lieu dans l'Eglise d'Occident jusqu'à ces tout derniers temps. Nous signalerons à ce propos à M. Duprat trois champs de recherches. D'abord, ne pourrait-on pas appliquer au texte latin du *Pater* certains des procédés de la Kabbale ? Si l'on compte les mots de l'oraison dominicale, on trouve : pour les trois vœux « célestes », 21 mots, soit 7 x 3 ; et pour les quatre demandes « terrestres », 28 mots, soit 7 x 4. Le nombre total de ces mots est donc 49, soit 7 x 7. Si l'on y ajoute le mot *Amen*, ce mot hébraïque qui termine obligatoirement toutes les prières chrétiennes (et qui, d'autre part, s'ajoute oralement à la première sourate du *Koran*, jouant ainsi un rôle transcendant d'« unificateur » entre les trois traditions monothéistes, et d'autre part « sacralisant » en quelque sorte l'acte de prier, fût-ce dans une langue non sacrée — un peu comme l'aérolithe serti dans une statue faisait considérer cette statue tout entière comme étant tombée du ciel), le nombre total des mots du *Pater* sera de 50, dont il n'est pas besoin de rappeler l'importance symbolique.

En second lieu, il n'eut peut-être pas été inutile d'examiner l'usage liturgique de l'oraison. Et même, l'étude des

deux mélodies qui nous sont parvenues pour le texte latin ne pourrait-elle pas être l'objet de quelque investigation ? Nous ne pouvons nous empêcher de penser à l'emploi « incantatoire » du *Pater*. Une incantation, en principe, doit utiliser une langue sacrée. Mais la « prière du cœur » des moines orthodoxes se pratique en grec ou même en langue vernaculaire. L'incantation est toujours lié à un rythme respiratoire, et les mélodies dont nous venons de parler pourraient peut-être en donner quelque idée.

Enfin, nous voudrions attirer l'attention de M. Duprat sur plusieurs points abordés par Guénon, notamment dans les *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien* (p. 69) et dans *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques* (p. 110). « Lorsqu'il s'agit, dit le Maître, des Livres sacrés ou des autres écrits traditionnels,... c'est la version paraphrasée et commentée qui constitue le sens du texte et qui permet de le comprendre ». Bien entendu, il est capital de tenir compte de la « qualification » du paraphraseur ou du commentateur. Or, nous avons la « chance » que la prière du Seigneur a été paraphrasée par un grand initié du monde chrétien, qui fut aussi un des plus grands initiés de tous les temps. Dante, dans cette *Divine Comédie* qu'après bien des hésitations il écrivit dans sa langue maternelle (cette « langue que l'homme apprend directement par transmission orale... et qui peut s'identifier à la langue primordiale et universelle »), nous a donné une paraphrase du *Pater* qui renferme certainement les indications les plus précieuses pour la compréhension ésotérique et initiatique de l'oraison prononcée par le Christ en langue « syriaque ».

Un autre article, signé de M. Jean Norbua, traite de la conception traditionnelle des pèlerinages. L'auteur, s'inspirant tout spécialement des études de Guénon sur le même sujet, énonce des remarques parfois si intéressantes qu'on regrette qu'il ne les ait pas davantage développées. Par exemple, rappelant qu'au moyen âge le parcours des labyrinthes de cathédrales conférait aux fidèles les mêmes indulgences qu'un pélerinage en Terre sainte, il ajoute : « On peut faire, à ce raccourci spirituel, une comparaison empruntée non plus au domaine spatial, mais au domaine temporal : au Thibet, avant l'invasion chinoise, celui qui faisait tourner un moulin à prières obtenait les mêmes mérites que s'il récitait l'ensemble des nombreuses prières écrites dans le moulin ». Un rapprochement à peu près du même ordre pourrait être fait avec le « Tableau de Loge » (et par extension avec tous les *Yantras*), dont le tracé selon les règles traditionnelles suffit à transformer un lieu profane en édifice sacré.

L'auteur rappelle que dans le Compagnonnage le Tour de France ne s'effectuait pas selon la fantaisie de chacun, mais suivant un itinéraire, variant sans doute avec les corps d'état, et fixé parfois dans la mémoire sous une forme versifiée (« Carcassonne et Narbonne — Sont deux

villes fort bonnes — Pour aller à Béziers, etc. »). Il y aurait lieu de rechercher si de tels itinéraires sont en rapport avec certains axes de la géographie sacrée, et aussi d'examiner soigneusement le « sens » de ces pérégrinations. Dans le culte catholique, les processions (intérieures ou extérieures à l'église) se font toujours en sens solaire ; mais là où, comme autrefois dans plusieurs régions de France, on faisait une procession le jour de l'Epiphanie, le sens en était polaire parce que, disait-on, les Mages « retournèrent dans leur pays par un autre chemin ». Cette explication exotérique laisse bien entendu le champ libre à une autre interprétation symbolique, facile à comprendre si l'on admet avec Guénon que les Mages étaient les représentants de la Tradition primordiale. D'autre part, les stations du « Chemin de la Croix » sont toujours disposées en sens polaire.

M. Norbua fait aussi de nombreuses remarques à propos de la coquille (*conchylium*) et de ses rapports avec la pourpre. Il évoque à ce sujet l' « œuvre au rouge » des alchimistes, et rappelle que dans l'antiquité les vêtements de cette couleur étaient réservés à la fonction royale (et à Rome à la fonction consulaire).

Mais le mot *conchylium* évoque plus particulièrement la conque, dont on sait le rôle dans plusieurs traditions pour appeler les fidèles au culte. Il est dit en Inde qu'à la fin de chaque cycle, lorsque l'obscuration spirituelle menace de tout submerger, les sages renferment l'essence des *Védas* dans une conque, qui traversera sans dommage le cataclysme cosmique et dont le contenu sera le germe de l'intellectualité du cycle à venir. La conque de l'Hindouisme est donc analogue à l'arche de la tradition judéo-chrétienne. La « dureté » des coquillages de mer est naturellement pour beaucoup dans ce symbolisme, comme dans le cas de la pierre, de la perle et surtout du diamant. Les rapports de la Sagesse primordiale (toujours enseignée oralement) avec le sens de l'ouïe peuvent donner l'explication de plusieurs faits évoqués par M. Norbua. Il mentionne d'une part que le mot « conque » désigne également la cavité de l'oreille externe ; et d'autre part, il rappelle que « le support physiologique de la mutation de la vibration en son est le cochlée, appelé aussi le limaçon de l'oreille interne, qui se compose de 5 demi-tours en spirale et présente donc l'aspect d'un Labyrinthe simplifié » ; et il aurait pu ajouter que ces « canaux semi-circulaires » président aussi au « sens de l'équilibre », c'est-à-dire à la « stabilité », attribut essentiel du monde primordial et de tout ce qui s'y rapporte directement.

Dans le symbolisme de la conque et surtout de l'arche, il est plusieurs détails dignes d'examen. Par exemple, l'arche biblique sert de refuge non seulement à Noé, Sem, Japhet et leurs épouses (symbolisant l'initiation), ainsi qu'aux animaux « purs », mais encore à Cham et son épouse (symbolisant la contre-initiation), ainsi qu'aux ani-

maux « impurs ». C'est que l'arche doit préserver tous les germes qui se manifesteront dans le cycle futur, y compris les germes de la corruption, de la subversion et de la mort. Cela peut donner une des « justifications » de l'état où se trouvent certaines organisations traditionnelles lorsque approche le cataclysme final, état qui déconcerte certains esprits et les porte parfois à quitter la voie initiatique pour embrasser la voie mystique ou même pour se cantonner dans un exotérisme exclusif, pour ne pas dire exclusiviste ; tel fut le cas, très probablement, pour Louis-Claude de Saint-Martin et pour Joseph de Maistre. Et cependant, c'est sur l'ordre d'en-haut que Cham entra dans l'arche, que très probablement il avait contribué, avec son père et ses frères, à bâtir sur les plans du divin Architecte. Tout être est *moslem*, et les *Asuras* ont participé aussi bien que les *Dévas*, au barattement de la mer qui produisit *l'amrita*. Sur de tels sujets, Ananda Coomaraswamy, dans son ouvrage *Angel and Titan*, à formulé, en se référant au symbolisme du théâtre, des considérations pleines d'intérêt.

Le symbolisme de la Royale Arche et celui de la « Voute sacrée » du 14e degré écossais et de la *Cryptic Masonry* pourraient à leur tour donner lieu à de nombreuses remarques. M. Jean Norbua d'ailleurs semble bien avoir pensé à tout cela quand il écrit : « Il est vrai, comme l'a encore indiqué Guénon, que les 33 grades de l'Ecossisme ne se peuvent comprendre que si l'on admet que l'Ordre a incorporé les anciennes organisations initiatiques qui lui ont ainsi communiqué à l'état naturel leurs possibilités, afin que l'ensemble de la spiritualité occidentale perdure — ne fût-ce qu'à l'état de germe — jusqu'à la fin du présent cycle ».

Guénon seul, en effet, de par ses exceptionnelles facultés de synthèse, a su donner une explication pleinement satisfaisante de l' « entassement des espèces » dans l'arche maçonnique.

Dans sa « Nouvelle incitation à l'étude du Compagnonnage », M. Gérard Lindien donne en particulier de curieux renseignements sur le langage secret des corporations et aussi de groupements fort divers qui existaient dans l'ancienne France. Il mentionne notamment que l'argot était « propre aux gens de l'itinérance » et précise que le mot « jargon » désigne au sens propre « un gazouillement, langage d'hirondelles, un parler d'oiseau » ; ce fait, qu'on peut vérifier même dans des auteurs profanes tels que Charles d'Orléans, est important si l'on songe au symbolisme du « langage des oiseaux ». Notons également quelques détails sur le « hurlement » compagnonnique et sur la légende du Juif errant. L'auteur remarque que le nom le plus souvent donné à ce personnage mythique, Isaac Laquédem, commence par la lettre *L* et finit par la terminaison *em*, comme tous les mots de l'argot des bouchers, le *louchébem*. Cela est très frappant en

effet, et il faudrait aussi rechercher si la signification « restituée » de Laquédem, *Daqué*, ne serait pas elle-même un nom cryptographique.

Ce numéro contient aussi la suite de l'étude de Madame Françoise de Lignéris sur Stanislas de Guaïta, dont malheureusement nous ne pouvons parler, une page entière de l'article nous étant parvenue non imprimée. Nous avons également remarqué un article de M. Pierre Augry, intitulé « Régularité initiatique ou Régularité obédientielle », qui procède, semble-t-il, d'un esprit traditionnel très rigoureux. L'auteur affirme que « le recours à des rituels plus ou moins trafiqués a conduit la Maçonnerie aux déviations successives qui, depuis le XVIIIe siècle, l'ont défigurée », et que pourtant « la Maçonnerie, pour ne pas perdre sa raison d'être..., ne peut se couper sans danger de ses origines opératives ». Cette tradition opérative « a pu s'obscurcir depuis plus de deux cents ans, mais n'a jamais cessé de vivifier l'Ordre maçonnique dans son ensemble ». La Maçonnerie actuelle ne diffère d'une parodie que dans la mesure où elle perpétue une « transmission initiatique ininterrompue » qui communique aux profanes reçus dans son sein une « influence spirituelle » d'origine « non humaine ».

Tous ces termes appartiennent au vocabulaire guénonien, et l'auteur, qui pourtant ne se réclame pas de Guénon, envisage comme lui le processus de dégénérescence de la Maçonnerie. Il écrit : « Jusqu'en 1717..., la transmission initiatique a été assurée par ceux qui étaient mandatés [régulièrement], et cela en l'absence de toute juridiction maçonnique centralisatrice... L'existence probable, sur le continent, de Loges jacobites n'infirme en rien ce qui précède. Au contraire... La querelle des Anciens et des Modernes témoigne de l'existence, pendant tout le XVIIIe siècle, de deux tendances : l'une traditionnelle, l'autre moderniste. Il semble bien que la régularité ait été... du côté de ceux pour qui la fidélité aux anciens *landmarks* n'était pas une simple clause de style, [c'est-à-dire du côté des Anciens]... Dans le foisonnement des Loges, Obédiences, Rites de toutes sortes, la régularité obédientielle est à rechercher auprès des Loges qui, par le maintien des anciens Devoirs, ont constitué le garde-fou évitant à la Maçonnerie de sombrer dans les folies de Memphis. En 1813, la fusion entre les Anciens et les Modernes marque le retour à une régularité qui fut initiatique avant d'être obédientielle ».

Une telle vision de l'histoire maçonnique est — on l'aura remarqué — absolument identique à celle de Guénon, lequel, rendant compte d'un ouvrage d'Oswald Wirth intitulé *Qui est régulier ?*, formulait des observations qui, quarante ans plus tard, n'ont rien perdu de leur actualité (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t.I, pp. 132-133). « Au fond, écrivait-il, le seul tort de la Grande Loge d'Angleterre est de ne pas reconnaitre nettement sa véritable position présente vis-à-vis des Constitutions d'Anderson,

ce qui couperait court à toute discussion en faisant tomber l'unique argument qu'on lui oppose avec quelque apparence de fondement ». On sait que tout récemment les griefs de Wirth contre la Grande Loge Unie ont été repris, mais avec un talent bien supérieur, par M. J. Corneloup qui a même traduit un ouvrage de grande importance : *Masonic facts and fictions*, dont la lecture, nous semble-t-il, n'apporte pas à sa thèse tout l'appui qu'il en escomptait.

Guénon cependant, qui jugeait si sévèrement l'évènement de 1717 et surtout la destruction par le feu des anciens manuscrits frauduleusement amassés par Anderson, ne considèrait pas que l'initiative des Modernes avait rompu le fil de la transmission initiatique. Il estimait que les Obédiences actuelles, pour déviées qu'elles soient, confèrent une initiation virtuelle qu'il importe à chaque Maçon de rendre réelle. Il pensait même — bien qu'à notre connaissance il ne l'ait jamais fait imprimer — qu'il n'est pas jusqu'au « Droit Humain », pourtant en rupture avec plusieurs *landmarks*, qui n'ait retenu dans ses rites les éléments essentiels à la validité de l'initiation.

Il y a encore dans ce numéro plusieurs articles d'intérêt surtout historique : sur la devise « Liberté, Egalité, Fraternité » (par M. Robert Amadou) ; sur la Franc-Maçonnerie en Seine-Inférieure (par M. Philippe Daveau) ; et sur un auteur maçonnique peu connu, Jean-Baptiste Tacxci (par M. Jean Bossu).

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4me trimestre 1974

ÉTUDES TRADITIONNELLES

75e ANNÉE NOVEMBRE — DÉCEMBRE 1974 No 446

M. Michel Vâlsan, Directeur littéraire des Etudes Traditionnelles, est décédé dans la nuit du 25 au 26 novembre, en son domicile.

Pour honorer la mémoire de notre très vénéré et très regretté Maître, nous avons choisi, avec le plein accord de sa famille et de ses proches amis, de publier sa traduction de la Prière sur le Prophète due au Cheikh al-Akbar, Muhî-ed-Dîn Ibn Arabî.

Nous savons que M. Vâlsan était satisfait de ce texte, qu'il avait eu l'occasion de revoir récemment. Tous ceux qui l'ont connu se souviendront avec émotion qu'il aimait cette Prière et la récitait lui-même fort souvent.

Charles-André GILIS.

PRIÈRE SUR LE PROPHÈTE

par Muhî-ed-Dîn Ibn Arabî

Allahumma, répands la faveur de Tes Prières et étends la protection de Tes Salutations sur la Première Détermination émergeant des Ténèbres seigneuriales (1) et sur la Dernière Descente (2) projetée vers le genre humain,

Sur l'Emigré de la Mekke d'« Allah était, et rien avec Lui » vers la Médine d'« Il est aujourd'hui tel qu'Il était » (3) ;

Sur celui qui inscrit dans son être les domaines des cinq excellences divines (4) : « Et toute chose Nous

---

(1) Les Ténèbres seigneuriales désignent l'indistinction des potentialités dans la Substance universelle.

(2) Le Prophète est considéré ici sous la perspective de l'*avatâra*.

(3) Les deux passages entre guillemets sont des formules métaphysiques souvent citées par Ibn Arabî (cf. *Risâlatu-l-Ahadiyyah*).

On remarquera que l'interprétation métaphysique du symbolisme de la fuite du Prophète de la Mekke à Médine est celle du passage de l'Unité à l'Unicité.

(4) Ce sont : 1. l'Excellence du Mystère Absolu (*Hadratu-l-Ghaïbi-l-mutlaq*), c'est-à-dire le Non-Manifesté principiel dont le domaine est celui des Essences Immuables, (*el-A'yân eth-Thâbitah*) ;

2. L'Excellence de l'Intelligible (*el-Hadratu-l-'ilmiyah*), c'est-à-dire l'ensemble des potentialités naturelles, qui est en rapport de polarité avec

3. L'Excellence du Témoignage Complet (*Hadratu-sh-Shahâdati-l-mutlaqah*), c'est-à-dire la manifestation grossière, dont le domaine est appelé le Monde du Royaume (*'âlamu-l-Mulk*).

4. L'Excellence du Mystère Conditionné (*Hadratu-l-Ghaïbi-l-mudâfi*), qui se subdivise en deux régions : a) l'une, voisine du Mystère Absolu, qui est le domaine des Esprits jabarûtiens et malakûtiens, c'est-à-dire des intelligences et des âmes pures, ou autrement dit le domaine de la manifestation informelle, et l'autre — b), voisine du Témoignage Complet qui est le

l'avons inscrite dans un Prototype manifeste » (5), et sur celui qui, de sa générosité et de sa magnificence fait miséricorde à ceux qui réclament les choses à eux prédestinées dans les cinq Excellences : « Et Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les mondes » (6) ;

Sur le point de la *Basmalah* (7) qui renferme ce qui sera et ce qui a été, et sur le vocable du Décret qui tourne sur les circonférences des mondes (8) ;

Sur le Secret de l'Ipséité qui s'infuse en toute chose et qui de toute chose est détaché et isolé ;

Sur le Gardien qu'Allah a préposé aux trésors de Ses faveurs, sur leur Dépositaire ; sur leur Répartiteur d'après les aptitudes, sur leur Distributeur ;

Sur la Parole du Nom Suprême — (9), et sur la *Fâtihah* du Trésor Inviolable (10) ;

---

domaine des Modèles (*'âlamu-l-Mithâl*) appelé aussi le Monde de la Royauté (*'âlamu-l-malakût*), autrement dit le domaine de la manifestation subtile ; enfin,

5. L'Excellente Totale (*el-Hadratu-l-Jâmi'ah*) qui englobe les quatre précédentes et dont le domaine est celui de l'Homme Universel qui totalise tous les degrés et toutes les modalités de l'être.

(5) Sourate *Yâ-Sîn*, XXXVI, 12.

(6) Sourate des Prophètes, XXI, 107.

(7) C'est le point diacritique du *bâ* qui commence le premier verset de la *Fâtihah* et donc du Livre lui-même, et qui contient en potentialité toutes les autres lettres, à l'exception de la lettre *alif* qui est à l'origine du *bâ* lui-même.

Le symbolisme du point sous le *bâ* a été employé par certains grands initiés pour exprimer la perfection de leur réalisation spirituelle. La parole connue de seyidnâ Alî : « Je suis le point sous le *bâ* » traduit l'état de l'Homme Universel.

(8) Ce [vocable n'est rien d'autre que l'expression,] sous un aspect distinctif et dynamique [, du point sous le *bâ*]. On remarquera en même temps que ce point est lui-même la projection de la pointe supérieure de l'*alif* dont le trait vertical représente l'axe suivant lequel se manifeste le Décret divin. L'élément circulaire de la forme du *bâ* représente les « circonférences » des mondes, qui, en tant que non séparées les unes des autres, forment ensemble une spirale sur laquelle tourne le [vocable] du Décret.

(9) La Forme Mohammadienne (*eç-çûrah el-muhammadiyah*) constitue le Nom Suprême d'Allah.

(10) La *Fâtihah* « celle qui ouvre » le Coran est un des symboles du Prophète. Le nom du Trésor se rapporte au *hadîth qudsî* :

Sur la manifestation la plus parfaite qui réunit la Servitude et la Seigneurie, et sur la créature la plus universelle qui renferme les Possibilités et les Nécessités (11) ;

Sur le Rocher le plus élevé que les manifestations des Déterminations n'ébranlent pas de la station de la Stabilité, et sur la Mer la plus immense que les cadavres des insouciances ne troublent point dans la limpidité de sa Certitude (12) ;

Sur la Plume de lumière qui porte l'encre des Lettres Sublimes, et sur le Souffle rahmânien qui s'infuse dans la matière des Paroles Parfaites (13) ;

Sur l'Effluve Sanctissime de l'Essence par lequel sont déterminées les substances primordiales avec leurs qualifications, et sur l'Effluve Sacré des Attributs par lequel sont produits les êtres avec leurs nécessités (14) ;

Sur le Lever du Soleil de l'Essence dans le Ciel des Noms et des Attributs, et sur la Source de la Lumière des générosités dans les parterres de la Parenté et des Adoptions (15) ;

« J'étais un Trésor caché ; Je n'étais point connu. Or J'aimai à être connu ; alors Je produisis une Création aux êtres de laquelle Je me rendis connu, en sorte que par Moi ils M'ont connu ». — Abd-el-Ghanî en-Nâbulusî observe que le mot *fabî* qui se traduit « en sorte que par Moi », a comme valeur numérale 92 comme le nom de Mohammad. Ceci signifie que le Prophète constitue dans son aspect profond la manifestation de la Divinité.

(11) Les Possibilités constituent le domaine principiel pur, et les Nécessités le domaine de la Nature.

(12) On remarquera le complémentarisme entre le symbolisme axial du Rocher et celui horizontal de la Mer.

(13) La Plume qui est un des noms ésotériques du Prophète, désigne le Verbe en tant que « Science de la distinctivité ». Les lettres Sublimes sont les déterminations essentielles des êtres primordiaux contenues synthétiquement dans l'encre de la Plume.

Le souffle rahmânien est l'Esprit de la manifestation universelle en tant qu'il anime les déterminations substantielles des êtres primordiaux symbolisés ici par les Paroles Parfaites. Ce principe est complémentaire de celui de la Plume.

(14) L'Effluve Sanctissime de l'Essence se rapporte au passage de la possibilité pure des êtres à leur détermination primordiale, et l'Effluve Sacré des Attributs se rapporte à leur manifestation effective.

(15) Les notions de « parenté » et « d'adoption » indiquent différents modes de participation à la réalité ésotérique du Prophète ; elles correspondent aussi, dans un certain sens, à ceux de Famille et de Compagnons du Prophète qui sont aussi deux catégories initiatiques complémentaires.

Sur le Diamètre de l'Un, tracé entre les « Deux Arcs » de l'Unité et de l'Unicité (16), et sur le Médiateur des « descentes » du Ciel de la Prééternité vers la Terre de la Perpétuité (17) ;

Sur le Petit Exemplaire dont se développe le Grand (18), et sur la Perle Blanche qui descend vers l'Hyacinthe Rouge (19) ;

Sur le Joyau indestructible inhérent à toutes les productions transitoires qui dérivent de potentialités et qui ne sont pas soustraites au « mouvement » et à l'« arrêt », et sur la substance du Verbe de la *Fahwâniyah* sortie de l'occultation du *Kun* vers l'Attestation du *Faïakûn* (20) ;

(16) Ceci constitue l'interprétation métaphysique du symbole des Deux Arcs. (Cf. La sourate de l'Etoile, LIII, 9 et plus loin la note sur la même question).

(17) Il s'agit proprement des manifestations « avatariques ».

(18) Le Petit Exemplaire désigne le germe initiatique dont se développe la réalité totale de l'être. Macrocosmiquement, il correspond à l'« Œuf du Monde ».

(19) La Perle Blanche est un symbole de l'Intellect Premier ; l'Hyacinthe Rouge désigne l'Ame Universelle en tant qu'elle est affectée par les attaches du monde corporel. On peut remarquer que la « descente » de la Perle sur l'Hyacinthe est un mouvement inverse mais corrélatif en quelque sorte du développement arborescent que comporte le Grand Exemplaire s'élevant du germe caché dans la terre de la manifestation grossière.

(20) La *Fahwâniyah* au sens propre, employé par Muhî ed-Dîn ibn Arabî dans les *Futûhât*, se rapporte à la parole divine adressée de façon directe dans les mondes des Modèles (*'âlamu-l-mithâl*).

Le *Kun* est la parole « Sois » de la Genèse ; *Faïakûn*, « et (la chose) est » en est la conséquence cosmologique. Pour mieux comprendre l'enchaînement des idées, il est à remarquer dans le texte arabe que le mot *Kinn*, « occultation », est constitué par les mêmes deux lettres que le mot *Kun*. Ailleurs, Ibn Arabî mentionne qu'entre le *Kâf* et le *Nûn* du *Kun* est « caché » (*maknûn*) le « Secret de la Proximité primordiale ». (Voir les Oraisons : Vendredi). On peut remarquer que cette proximité ne subsiste plus dans le *Faïakûn* où les deux lettres sont séparées par le *wâw* de la racine qui, se manifestant ainsi, symbolise le secret mis à jour.

Le terme de *jawhar*, qui signifie « joyau » et « substance indestructible » et celui de *mâddah*, « matière », sont corrélatifs dans la terminologie scolastique musulmane.

Sur la Matière des Formes par laquelle Tu ne te manifestes pas par une seule forme en même temps, à deux êtres, ni par la même, deux fois, au même être (21) ;

Sur le *Qôrân* de l'Union qui renferme le Non-Manifesté et le Non-Manifestable et sur le *Furqân* de la Distinction (22) qui discrime entre l'éphémère et l'éternel ;

Sur le Jeûneur de jour (qui avertit) : « En vérité, je passe la nuit en hôte chez mon Seigneur », et sur le Dévôt de nuit (qui révèle) « Mes yeux dorment, mais pas mon cœur » (23) ;

(21) L'idée contenue dans ce passage relève du principe qu'il n'y a pas de répétition dans l'existence. L'identité qui est du domaine du principe ne peut pas se trouver dans la manifestation, la pluralité inhérente à celle-ci ne comportant que « l'analogie » qui est en quelque sortie le « souvenir » de l'identité dans la distinctivité. Par conséquent, la Forme Mohammadienne, une au plan de l'universalité complète, est indéfiniment variable dans la multiplicité des degrés et des conditions particulières qui définissent les différents êtres et elle l'est aussi pour un même être car cette Forme « identifiée » ou en voie d'identification à la manifestation universelle par les principes de celle-ci, participe toujours dans ses aspects distinctifs aux cycles existenciels de toute condition manifestée. Mais une fois actualisée dans sa totalité, elle est en elle-même, et non pas en ses aspects, définitive et donc sous cet aspect aussi soustraite à la répétition.

Il est utile de préciser que ce passage fait plus particulièrement allusion au phénomène de « vue » du Prophète (*ru'yatu-n-Nabî*) qui est un trait caractéristique de l'ésotérisme musulman et, sous des modalités appropriées, aussi de la spiritualité exotérique de l'Islam. Cette « vue » est généralement obtenue en rêve, mais elle est possible aussi, initiatiquement surtout, en état de veille, que ce soit avec support d'une personne vivante ou sans support. Ce phénomène typique qui constitue un mode de perception d'états soit supra-individuels soit simplement subtils, relève d'une forme de conception spirituelle propre au fondateur même de l'Islam qui « voyait » l'Ange Gabriel se manifestant sous des « formes » individuelles, quelquefois avec le support du compagnon Dihyah el-Kalabî, personnage d'une beauté exceptionnelle. Or l'ange représente le maître spirituel du Prophète considéré dans sa réalité distinctive.

(22) Le nom de *Qôrân* qui s'applique à la totalité de la Science synthétique divine est un nom de l'Identité Suprême, alors que le *Furqân* qui s'applique à la Science analytique universelle est un des aspects de la « réalisation descendante ».

(23) Les passages entre guillemets sont des fragments de hadîths.

Sur l'Intermédiaire situé entre le Manifesté et le Non-Manifesté : « Il a séparé les Deux Mers qui se touchent » (24), et sur le Lien du rattachement de l'éphémère à l'éternel : « Entre elles il y a une barrière qu'elles ne débordent pas » (25) ;

Sur le Livre Universel du Premier et du Dernier (26) et sur le Centre du Contenant de l'Intérieur et de l'Extérieur (27) ;

Sur Ton Bien-Aimé par lequel Tu as dévoilé la beauté de Ton Essence sur le trône nuptial de Tes parures, et sur celui que Tu as dressé alors comme *qiblah* pour Te contempler Toi-même dans le Temple Totalisateur de Tes manifestations (28),

Sur celui que Tu as revêtu de la robe des Attributs et des Noms, et que Tu as couronné de la tiare du Khalifat Suprême (29) ;

Sur celui dont Tu as fait voyager le corps en état de veille, de la Mosquée Sacrée à la Mosquée Eloignée (30) de sorte qu'il atteignit le Lotus de la Limite (31) ; et sur celui qui monta jusqu'à « la dis-

(24) Sourate *er-Rahmân*, LV, 19. Dans le texte coranique, le sujet de la phrase est Allah.

(25) Verset coranique qui fait suite au précdéent. Dans tout ce passage, le Prophète est considéré sous les deux aspects opposés et complémentaires du *barzakh* comme « séparateur » et « médiateur ».

(26) Le Livre est un symbole de l'Homme Universel ; ses feuilles représentent les plans de l'Etre ou les degrés de la connaissance. Les noms divins de Premier et de Dernier suggèrent alors l'ordre des pages d'un livre.

(27) Les aspects du Prophète correspondant aux noms divins d'Intérieur et d'Extérieur sont ramenés de leur dualité à l'unité de connaissance de l'Homme Universel qui est leur contenant commun.

(28) Le symbolisme employé dans ce passage appartient à un rite nuptial particulier suivant lequel la nuit du mariage la nouvelle mariée assise sur son lit d'apparat est dévoilée pour la première fois par l'époux qui, la prenant alors comme *qiblah*, accomplit une prière de deux rakates.

(29) Ce passage évoque l'investiture d'Adam comme *Khalîfah* d'Allah dans la Création (cf. Sourate de la Génisse, II, 28-32).

(30) Sur le voyage nocturne du Prophète, voir la Sourate *el-Isrâ*, XVIII, 1. — La Mosquée Sacrée (la Kaaba de la Mekke) représente le *maqâm* du « cœur sanctifié » et la Mosquée éloignée (à Jérusalem), le *maqâm* de l'Esprit Suprême.

(31) Sur le Lotus de la Limite (*es-Sidratu-l-muntahâ*), voir la sourate de l'Etoile, LIII, 14. — Cet arbre est situé au septième ciel, séjour de l'Esprit Suprême.

tance de Deux Arcs ou Plus-près » (32) de sorte que son cœur voyant se délecta par Ta vue là où il n'y a ni Matin ni Soir : « Son cœur ne dénatura pas ce qu'il a vu » (33), et son regard se fixa dans Ton Etre, là où il n'y a ni Vide ni Plénitude : « Le regard ne dévia point, ni ne dépassa » (34).

Allahumma, accomplis sur lui une Prière par laquelle ma branche se relie à ma racine (35) et mon peu à mon tout, afin que mon essence s'unisse à son essence, et mes attributs à ses attributs, et afin que l'œil soit rafraîchi par l'œil (36) et que l'entre-deux disparaisse d'entre les deux !

Et accorde-lui une Paix telle que je sois préservé contre tout changement en le suivant et que j'échappe

(32) Sourate de l'Etoile, LIII, 9. La distance de Deux Arcs (*Qâba Qawsaïn*) indique la proximité des deux moitiés d'un cercle séparées par un diamètre. Ce cercle est celui du Tout Universel, la moitié supérieure correspondant au domaine principiel (*al-Haqq*) et la moitié inférieure à la manifestation (*al-Khalq*). Le Prophète représente alors le diamètre. Une autre traduction de l'expression *qâba qawsaïn* permet de considérer le Prophète comme « la mesure des deux Arcs », ce qui est une forme de l'affirmation que l'Homme Universel est la mesure de toute chose.

Le terme « ou Plus Près » indique le passage au-delà de la dualité des Deux Arcs, dans l'Unité indistincte du cercle.

(33) Sourate de l'Etoile, LIII, 11.

(34) Sourate de l'Etoile, LIII, 17. — Il y a dans ce passage, dans le texte arabe, certaines nuances qui échappent dans la traduction : *insarra*, traduit par « se délecta », peut, d'après un autre sens de la racine, évoquer l'idée de se « résorber dans l'indistinction », sens qui est assez conforme au contexte ; *qarra*, traduit par « se fixa », a aussi le sens de « rafraîchir » (surtout la vue), ce qui ramène au premier sens de *insarra*.

(35) La branche, c'est l'homme individuel effectif ; la racine c'est l'Homme Universel potentiel. — Le texte arabe présente un effet verbal remarquable du fait de la répétition de certaines racines voisines : C L A (dans les mots *çalli* « prie » et *çalât* « prière »), W C L (dans *yaçilu* « se relie ») et A C L (dans *açl* « racine »).

(36) On peut traduire « afin que l'œil soit raffermi par l'œil ». On peut encore remplacer « œil » par « essence » ou « source ». — On peut voir, d'après l'effet voulu pour la « prière » d'Allah sur le Prophète dans ce passage ainsi que dans ceux qui suivent, que le Prophète n'est pas extérieur à celui qui prie pour lui, mais il se trouve à l'intérieur de celui-ci à l'état germinatif, où il se développera par la vertu de l'activité initiatique constituée par la « Prière divine », activité qui est celle de l'Intellect Premier.

à toute déviation pendant le cheminement dans sa Voie, afin que j'ouvre ainsi la porte de Ton Amour pour moi, avec la clef de la conformité à lui, que je Te contemple dans mes sens et mes membres, de la « niche » de sa Loi et de sa Règle (37), et que j'entre derrière lui dans la citadelle du *Lâ ilâha illâ-llâh*, et que j'arrive sur ses traces dans la *Khelwah* (38) du « J'ai un certain temps d'isolement avec Allah » (39), car il est Ta porte par laquelle doit passer celui qui veut se diriger vers Toi, s'il ne veut pas voir se fermer devant lui routes et portes, et être renvoyé sous le bâton de la correction vers l'étable des bêtes !

Allahumma, ô mon Seigneur, ô Celui qui n'a pour voile que la Lumière et pour couverture que la violence de Sa manifestation (40), je T'invoque par Toi-même à Ton degré d'Absoluité au-delà de toute entrave, degré auquel Tu fais ce que Tu veux, par Ton acte révélateur de Ton Essence au moyen de la science illuminante et par Tes métamorphoses sous les formes des Noms et des Attributs dans la condition formative (41), et je Te demande d'accomplir sur notre seigneur Mohammad une prière par laquelle ma vue intuitive soit enduite du collyre de la Lumière aspergée dans la Prééternité, afin que je contemple l'« extinction » de ce qui n'a pas été et la « permanence » de ce qui ne périt jamais, et que je vois les choses telles qu'elles sont dans leur racine, inexistantes, perdues, et leur réalité là où elles ne pressentent pas encore le parfum de l'Etre et où, à plus forte raison, elles ne soupçonnent pas encore l'Existence !

Et fais-moi sortir, ô Allahumma, par la prière sur lui, des ténèbres de mon individualité vers la Lumiè-

(37) Le symbole de la « niche » qui a son origine dans le « verset de la Lumière » (sourate de la Lumière, XXIV, 35), désigne dans le Commentaire d'Ibn Arabî le « corps » qui porte en lui la « lampe » de l'Esprit. Cette lampe est mise sous un « verre brillant comme une étoile » qui représente le « cœur ».

(38) La retraite spirituelle.

(39) Hadith.

(40) Démonstration parfaite du double sens de la « révélation », comme « dévoilement » et comme « voilement ».

(41) *Al-Wujûd aç-çûri* ne désigne pas le seul domaine des formes individuelles, mais, suivant le sens plus général du mot *çûrah*, cela s'applique à toute condition manifestée.

re (42), et du tombeau de ma corporéité vers l'Union du Jour du Rassemblement (43) et vers la Distinction de la Résurrection ; et reflue sur moi les grâces du ciel de Ton Identité avec Toi (44) qui me purifiera de la souillure du polythéisme et de l'idolâtrie ! Redresse-moi par la « première mort » et la « deuxième naissance » et vivifie-moi de la vie permanente dans cette existence évanescente (45) ! Accorde-moi une lumière avec laquelle je passe entre les hommes (46) et par laquelle je voie Ta Face partout où je me tournerai, sans hallucination et sans illusion (47), voyant des deux yeux de l'Union et de la distinction (48), discriminant par une autorité inexorable

(42) Cf. sourate de la Génisse, II, 257.

(43) C'est le Rassemblement du genre humain au Jour du Jugement, pris ici dans son symbolisme initiatique.

(44) Cette image est une allusion à la « pluie de rosée » par laquelle s'opère la « résurrection des morts ».

(45) La « première mort » est dans son sens propre la mort au monde profane impliquée par l'acte d'initiation qui constitue la « deuxième naissance ». Mais du fait que dans tout ce passage, tel qu'on peut le voir plus loin jusqu'à la fin de l'alinéa, est retracé le plan de la réalisation initiatique intégrale, il y a lieu d'envisager une transposition de ces notions dans l'universel, et, alors, la « mort » dont il est parlé est l'extinction à toute condition manifestée (*fanâ-al-fanâ*) ; corrélativement la « seconde naissance » est la réalisation de l'Identité Surpême, indissolublement lié à l'extinction finale, et qui est la « naissance de l'Homme Universel » conséquente à la mort de l'« homme particulier ». La « vie permanente » représente alors la Permanence Suprême (*al-Baqâ*).

Quant au fait que l'expression de « première mort » implique logiquement une « deuxième mort » — de même que dans la terminologie initiatique normale où elle désigne la mort de l'individualité —, on peut envisager que celle-ci correspond alors à « l'acte sacrificiel » impliqué dans la « réalisation descendante » accomplie par l'Homme Universel.

(46) Pour tout ce dernier passage, cf. sourate du Bétail, VI, 122 : « Est-ce que celui qui était mort et que Nous avons revivifié, et auquel Nous avons donné une lumière pour qu'il puisse marcher avec elle parmi les hommes, est semblable à celui qui est dans les ténèbres dont il ne peut sortir ».

(47) Cf. sourate de la Génisse, II, 115 : « A Allah appartient l'Orient et l'Occident, et partout où vous vous tournez, vous trouverez la Face d'Allah. Certes Allah embrasse tout, Il est Très Savant.

(48) Cette image s'explique plus particulièrement par le fait que l'Identité Suprême s'appelle *'aïnu-l-Jam'* « l'œil de la Totalisation » ; par symétrie on a aussi un « œil de la Distinctivité », et ce sont alors les « deux yeux » de l'Homme Universel.

entre le Faux et le Vrai, rendant témoignage sur Toi et conduisant avec Ta permission vers Toi.

O Miséricordieux des miséricordieux (3 fois), accomplis Ta prière et étends Ton salut sur notre seigneur Mohammad, dans une Prière par laquelle Tu agrées mon appel et Tu combles mon espoir,

Et sur sa Famille, la Famille de la contemplation et de la Suprême Connaissance, et sur ses Compagnons, les Compagnons du Goût initiatique (49) et de la grande Passion (50),

tant que se déploiera la chevelure de la nuit de l'Existence et tant que se lèveront les aubes sur les fronts de la Connaissance.

Amîn, Amîn, Amîn !

Et que la Paix soit avec les envoyés et louanges à Allah, le Seigneur des Mondes.

Traduction et notes de M. VALSAN.

(49) Le terme *dhawq* « le goût » désigne d'une façon générale la connaissance par expérience directe opposée à la conviction intellectuelle. Quand il est pris pour désigner le commencement de cette expérience, le terme corrélatif *schurb* « boisson » désigne la plénitude de l'expérience. Dans un sens plus particulier il s'applique à la connaissance initiatique par la sensibilité individuelle, de vérités supra-individuelles (descendues du *maqâm ar-Rûh* et du *maqâm al-qalb* vers le *maqâm an-nafs*).

(50) Le terme *wijdân* qui vient de *wajada* « trouver », « sentir », désigne l'acte de « réalisation » et il représente ici le degré maxima de l'expérience. Ce terme a aussi le sens originaire du terme grec « enthousiasme ».

[*Addendum* : les mots de la note 8 figurant entre crochets sont le fruit d'une correction qui nous a paru correspondre exactement aux intentions du traducteur mais dont nous assumons la responsabilité. — C.A.G.]

QUELQUES APHORISMES DU SHEIKH AL-ALAWI

présentés, traduits et commentés par Martin LINGS (*)

De nombreux disciples du Sheikh Al-Alawi étant dépositaires de vérités qu'ils avaient entendu formuler par lui et qui n'avaient jamais été rédigées en un ouvrage écrit, on décida, plusieurs années après sa mort, de rassembler certains de ces enseignements oraux pour les publier.

Les formules d'un maître spirituel sont souvent énigmatiques et paradoxales. L'énigme agit sur l'âme comme un stimulant ; la nécessité de frapper et de refrapper à la porte de l'expression formelle nous rappelle que le contenu aussi a besoin d'être pénétré et qu'il ne suffit pas de glisser seulement à la surface. La sagesse est un trésor caché, et la présenter comme telle ne reste pas toujours sans efficacité. Dans le cas du paradoxe, c'est l'auditeur lui-même qui est pénétré. Le trait acéré de l'inattendu a pour effet de mettre le disciple en état de vigilance spirituelle et d'ouvrir l'accès d'un degré supérieur à sa faculté de compréhension. Ici encore, l'expression correspond à un aspect de ce qui est exprimé, car la vérité transcendante, du fait qu'elle dépasse le mental, a forcément quelque chose d'inattendu. Il faut obliger ce mental à se rendre compte que ses limitations propres l'empêchent d'embrasser jamais plus qu'un segment de la vérité vue sous tel angle particulier. Le but de l'enseignement du Maître est parfois de faire perdre au disciple son équilibre, en vue de l'amener à renoncer à cet équilibre inférieur pour parvenir à un équilibre d'un ordre plus élevé.

Les Gnostiques sont rangés selon une hiérarchie : le connaissant de son Seigneur et le connaissant de soi-même ; le connaissant de soi-même est plus puissant dans la Gnose que le connaissant de son Seigneur (1).

(*) Un Saint Musulman du XXme Siècle. Éditions Traditionnelles 1967 (R. C. 1973).

La clef de cette formule réside dans la dualité qu'implique la Seigneurie divine, comme le nom de Créateur, c'est-à-dire, dans la dualité Seigneur-serviteur ou Créateur-créature. Mais, au-delà, il y a l'unité de l'Absolu qui ne laisse aucune dualité empiéter sur Son Unique et Seule Indivisible Infinitude. Autrement dit, au-delà du Dieu Personnel il y a le Soi Transpersonnel (2) qui correspond à ce que le Sheikh désigne par le mot « soi-même ». Cela nous rappelle la perpétuelle question de Sri Ramana Maharshi : « Qui suis-je ? » Quiconque a répondu à cette question, non de façon purement théorique, mais en fonction d'une réalisation, peut être appelé « le connaissant de soi-même ». Ces considérations expliquent aussi l'aphorisme suivant, corollaire négatif du premier.

Ceux qui sont voilés sont rangés selon une hiérarchie ; celui qui est voilé à l'égard de son Seigneur et celui qui est voilé à l'égard de soi-même. Et celui qui est voilé à l'égard de soi-même est voilé avec plus d'opacité que celui qui l'est à l'égard de son Seigneur (3).

Le Sheikh exprime ici indirectement la prééminence de l'ésotérisme sur l'exotérisme. La piété n'est rien d'autre qu'une transparence, à un degré ou à un autre, du voile qui se trouve entre le serviteur et le Seigneur ; et le fait même que l'exotérisme est obligatoire pour tous signifie que ce voile ne peut

(1) C'est le premier des aphorismes donnés dans le recueil précédemment mentionné, *Hikmatu-hu, Sa Sagesse*, dans lequel le texte arabe est suivi d'une traduction française (celle-ci constituant plus souvent un obstacle qu'une aide pour la compréhension) sans aucun commentaire.

(2) Ce terme, beaucoup moins inadéquat que le mot « Impersonnel » généralement utilisé, est emprunté à Frithjof Schuon. Pour un exposé complet et approfondi de la relation entre ces deux « Présences Divines » supérieures, voir son ouvrage *Logique et Transcendance* (chapitre « Le Serviteur et l'Union »), Editions Traditionnelles, Paris, 1970) et *Dimensions of Islam*, ch. III.

(3) *Hikmatu-hu*, 2.

être, normalement et par sa nature, impénétrable. Sinon l'agnostique et l'athée ne mériteraient pas tant le blâme. Mais, pour la grande majorité des hommes, la doctrine ésotérique, c'est-à-dire la doctrine du Soi — qui n'est jamais totalement secrète, étant toujours, pour ainsi dire, « dans l'air » — n'éveille aucun écho subjectif d'aspiration spirituelle ; en ces âmes, l'Intellect sommeille, l'œil du Cœur, organe de la perception du Soi, est fermé. Il est donc vrai de dire qu'ils sont, pour la plupart, voilés avec plus d'opacité d'eux-mêmes que de leur Seigneur. Et, effectivement, si en eux tous les autres voiles étaient retirés, on pourrait dire, non que le Seigneur serait un voile sur le Soi (car le voile sur le sujet doit être subjectif) mais qu'ils seraient encore voilés par leur aspiration centrifuge. L'effort spirituel doit finalement être dirigé vers l'intérieur, car « le Royaume des Cieux est au-dedans de vous ».

> *Celui qui cherche Dieu à travers autre chose que soi-même n'atteindra jamais Dieu* (4).

Il est vrai que le chercheur doit chercher à travers son Maître spirituel, sans la direction duquel il risquerait de demeurer à un point mort. Mais, le devoir du Maître est, avant tout, de faire pénétrer le chercheur dans sa réalité la plus intérieure.

La doctrine de la connaissance du Soi est une doctrine périlleuse, le grand danger étant, comme l'a dit un disciple du Sheikh, que le chercheur, par manque du sens nécessaire de l'Absolu, tende inconsciemment « à déifier un repli secret de l'*égo* » en le prenant pour le Soi. En un tel contexte, le sens de l'Absolu est, ou présuppose, le sens de la Transpersonnalité. C'est ainsi que le Sheikh dit encore :

> *Le* tâ' (5) *de la deuxième personne signifie rétribution ; le* hâ *de la troisième signifie épreuve, le* nûn *de la première signifie dualité. La Vérité est au-delà* (6).

(4) *Hikmatu-hu*, 33.

(5) Les lettres *tâ'* et *nûn*, comme préfixes ou suffixes dans certaines parties du verbe ou ailleurs, désignent respectivement la seconde et la première personne, tandis que la lettre *hâ'* est la consonne du pronom personnel de la troisième personne.

Les pronoms furent données à l'homme pour exprimer la différenciation terrestre, non l'Unité Divine. Si Dieu est « Toi », alors celui qui parle existe en tant que « moi » et mérite une rétribution. « Ton existence est un péché auquel nul autre ne peut être comparé » (7). Si Dieu est « Lui », celui qui parle est alors banni, exclu ou suspendu. Le « Moi » non plus ne saurait rendre compte de la Réalisation Suprême, car, « moi » exprime seulement un sujet et la Vérité ne peut être ainsi limitée, de même qu'elle ne peut être limitée à l'objet « lui » ; « moi » et « lui » sont des fragments. Le mot « moi », dans la mesure où il présuppose un complément pour le compléter, signifie donc dualité. En disant « la Vérité est au-delà » le Sheikh veut dire que le Soi suprême est la Synthèse Transcendante des trois personnes et ne peut adéquatement être désigné par une seule. La Suffisance Infinie de cette Synthèse est exprimée dans le nom *aç-Çamad*.

> *Celui qui a réalisé la Vérité de l'Infinie Plénitude* (aç-Çamadaniyyah) *ne trouve plus de place pour l'altérité* (8).

Chacune des trois personnes implique « altérité », mais leur Archétype Divin résume dans Son Unité toutes les relations déployées en différenciations entre « moi », « toi » et « lui ». Le nom *aç-Çamad* est un joyau central dans ce que l'on pourrait appeler « la couronne de la doctrine islamique » — et aussi, en un sens, « la couronne de la liturgie islamique » — c'est-à-dire la Sourate de la Sincérité (9) qui répond à la question « qu'est-ce que Dieu ? » dans les termes les plus absolus et qui commence ainsi « *Dis : Dieu est Un, le Suffisant en Lui-même dans l'Infinie Plénitude* ».

(6) *Hikmatu-hu*, 37.

(7) Le Sheikh Al-'Alawî cite souvent cette parole attribuée à Rabiah al-'Adawiyyah, l'une des plus grandes saintes de l'Islam.

(8) *Hikmatu-hu*, 14.

(9) Koran, CXII.

Transpersonnalité signifie Ineffabilité, d'où cette affirmation du Sheikh :

La perfection de la courtoisie exige le maintien du voile (10).

Pour le saint, dévoiler délibérément son Secret serait une violation de ce que la Providence a ordonné également pour le macrocosme et pour le microcosme. Le voile est l'isthme entre les deux mers (11) qui ne doit jamais être dépassé ; les deux mers étant le Ciel et la terre, ou, microcosmiquement, l'Esprit et l'âme. Sans cet isthme, la terre serait submergée par le Ciel, comme l'âme serait submergée par l'Esprit. Ainsi, le maintien du voile est courtoisie envers la création, comme envers le Créateur.

Cependant, les deux mers se touchent presque ; le voile ne doit pas être trop opaque, car la perfection de la courtoisie consiste à tenir le juste équilibre.

Dans l'un de ses poèmes, le Sheikh dit : « Je ne divulgue ni cèle le Secret » (12), ce qui nous conduit à une autre de ses sentences :

Celui qui cèle le Secret est voilé de lui et celui qui le divulgue est vaincu (13).

La première partie de cette phrase est expliquée indirectement dans la formule suivante :

Celui dont la station est égale à son état exprime involontairement le Secret de Dieu (14).

L'état (*hâl*) est une grâce qui peut à un certain moment s'épancher sur le mystique. Le terme arabe est tiré du verset koranique qui définit ainsi cette grâce : *Dieu se glisse (yahûlu) entre l'homme et son propre cœur*. Un saint, au sens le plus élevé du terme, est celui chez qui cette grâce est devenue une station

(10) *Hikmatu-hu*, 49.

(11) « Il a séparé les deux mers, elles se touchent, mais entre elles se trouve un isthme et elles ne débordent pas au-delà ».

(12) *Diwân*, p. 37.

(13) *Hikmatu-hu*, 45.

(14) idem, 36.

permanente (*maqâm*) de sorte qu'il est perpétuellement conscient de l'être de Dieu, plus proche de lui-même que son propre *moi*. Or, cette conscience permanente peut agir sur le voile et le rendre si léger que le corps même du saint et particulièrement son visage laissent transparaître la lumière spirituelle. Une telle transparence devient alors l'affirmation implicite de la formule d'Al-Hallaj, exprimant le Secret de Dieu : « Je suis la Vérité ». Seul, celui qui est voilé à l'égard du Secret peut parvenir à le cacher complètement. D'autre part, « exprimer » le Secret n'est pas même chose que le « divulguer ». Celui qui le divulgue est vaincu et il laisse échapper le Secret parce qu'il n'est pas capable de le contenir. Ce qu'illustre très bien la parole du Sheikh Ash-Shâdilî : « La vision de la Vérité s'empara de moi et ne voulut plus me quitter, et c'était plus que je n'en pouvais supporter... aussi je demandai la force et Il me fortifia ». La force n'est autre que le Divin Soi qui, seul, est capable de recevoir la Vérité et de La supporter. Le rapport peut aussi être inversé et le Soi peut être alors le contenu, comme l'indique cette parole du Prophète : « Il est pour moi un temps où seul mon Seigneur suffit à me contenir ». En tout cas, la Station Suprême est celle de l'adéquation qui permet au Saint de recevoir sans déborder et de donner au point de remplir.

Cette adéquation du Sujet Suprême à l'Objet Suprême se reflète dans toutes les étapes de la voie spirituelle. L'acte spirituel, en particulier l'invocation du Nom, peut être considéré en tant qu'objet dans la mesure où il coïncide avec la Réponse Divine qu'il garantit. *J'exauce la prière de celui qui prie quand il prie* (15). L'obtention de cette Réponse exige préparation subjective, maturité de compréhension et vertu. C'est pourquoi le Sheikh dit :

Celui qui met en acte la connaissance avant son temps est dépossédé de cette connaissance. Ne te hâte pas de réciter le Koran jusqu'à ce que sa révé-

(15) Koran, II, 182.

lation soit achevée et dis : Mon Seigneur, accrois ma connaissance (16-17).

La première phrase se rapporte de façon évidente à une parole du Prophète qui a une importance pratique incalculable dans la voie spirituelle : « Celui qui met en pratique ce qu'il sait, Dieu le fera hériter de la connaissance de ce qu'il ne sait pas » (18).

La formule du Sheikh revient à dire : quand le Prophète parle de mettre en pratique la connaissance, il ne s'agit pas d'une connaissance purement théorique, mais de ce qu'un homme connaît profondément et qu'il a pleinement assimilé ; dans ce contexte, la citation koranique du Sheikh revient à interpréter les mots *accrois ma connaissance* dans le sens de « accrois ma connaissance par approfondissement ».

Mais, que veut dire le Sheikh dans cet autre enseignement ?

Demander accroissement manifeste l'ignorance chez un disciple (19).

Il y a plusieurs sortes d'ignorance. D'abord, ignorance de la Vérité exprimée dans la parole du Prophète, faute d'avoir compris qu'il n'est pas nécessaire de demander un accroissement que l'on peut obtenir en conformant ses actes à ce que l'on sait déjà. Ensuite, ignorance consistant à croire que les choses de l'Esprit peuvent être mesurées comme les choses de ce monde et que chacun est capable de juger par lui-même s'il se trouve ou non en progrès. Un disciple de l'un des disciples du Sheikh se plaignit un jour à son Maître en ces termes : Voici plus de dix ans que j'invoque régulièrement le Nom Suprême, sans aucun résultat ». Le Maître répondit : « Si vous pouviez faire en un instant tous les progrès spirituels que vous avez accomplis graduellement pendant ces dix années, cela provoquerait en votre âme une rupture mortelle. »

(16) Koran, XX, 113.

(17) *Hikmatu-hu.*

(18) Le choix du terme « hériter » est ici particulièrement significatif, car il montre qu'il ne s'agit pas d'un savoir extérieur, mais d'une réalisation que l'on porte, pour ainsi dire, dans le sang ; tout être humain étant, ancestralement, héritier virtuel de la sainteté de l'homme primordial.

(19) *Hikmatu-hu*, 50.

L'aphorisme que nous avons cité est sans doute dirigé contre une plainte du même genre, mais non, il va sans dire, contre des prières faites en vue d'obtenir un accroissement de connaissance en accord avec l'injonction koranique. C'est une question de point de vue. L'invocation même du Nom Divin est une demande d'accroissement.

L'avertissement du Sheikh concernant l'application prématurée de la connaissance qui peut en causer la perte, nous rappelle un autre de ses avertissements.

La connaissance qui ne prend appui sur aucun support peut être cause d'une régression (20).

Dans les deux cas, c'est d'une connaissance superficielle qu'il s'agit — une connaissance qui ne trouve rien pour la recevoir et qui fait penser à la semence de l'Evangile « tombant sur un sol pierreux » (21). C'est à cause des dangers inhérents à une telle connaissance que les vérités ésotériques sont, en principe, gardées secrètes ou, du moins, cachées jusqu'à ce que le « terrain soit préparé ».

Le mot traduit ici par « support » est *i'timâd* qui signifie littéralement être supporté par un étai ou un pilier (*'amûd*). Le support auquel se réfère le Sheikh est la Présence Divine dans le microcosme, la manifestation la plus extérieure de cette Présence étant les vertus de l'âme, qui sont des reflets des qualités divines. Si la graine de la connaissance ne trouve pas un sol assez profond pour s'enraciner, c'est-à-dire, si elle n'a pas au moins l'appui des vertus, elle ne pourra jamais développer des racines assez puissantes pour supporter sa croissance jusqu'aux Archétypes de ces vertus.

L'essentiel de cette dernière formule citée s'exprime aussi en une autre :

(20) *Hikmatu-hu*, 39.

(21) St Mathieu XIII, 5 — St Marc IV, 5.

Celui qui part (22) *à la recherche de Dieu ne l'atteint pas, mais celui qui Le prend pour support n'est pas ignorant de Lui* (23).

Cela nous ramène aux aphorismes qui exhortent à la connaissance de Soi-même, s'efforçant d'amener le disciple à se concentrer sur lui-même, car « prendre Dieu pour support » est la première étape pour trouver réponse à la question « Qui suis-je ? » Le Sheikh dit aussi, dans le même sens :

Celui qui cherche Dieu ailleurs qu'en lui-même dirige ses pas hors de son but (24).

Le chercheur en question est de ceux qui « partent à la recherche de Dieu », peut-être par mépris de l'attitude plus humble qui consiste à se tourner vers Lui pour prendre appui.

L'une des erreurs de « celui qui part à la recherche de Dieu » est de permettre à sa conception de la Divine Transcendance de ne laisser nulle place à la connaissance de l'Immanence Divine.

Le Sheikh dit à ce sujet :

De tous les hommes, les plus éloignés de leur Seigneur sont ceux qui dépassent la mesure dans leur affirmation de Son Incomparabilité (25).

Il dit encore :

Il ne s'agit pas d'affirmer Son Incomparabilité au-delà de toute mesure, mais de Le connaître par analogie (26).

Il ne s'agit pas de connaître Dieu en levant le voile, mais de Le connaître dans le voile même (27).

---

(22) Comme quelqu'un qui part en voyage.

(23) *Hikmatu-hu*, 40.

(24) *Ibid.*, 25.

(25) *Ibid.*, 25.

(26) *Ibid.*, 26. Muhyi'd'-Dîn ibn'Arabî cite ce passage du Koran : *Rien n'est comparable à Lui et Il est Celui qui entend et qui voit*, pour montrer comment dans un même verset (XLII, 11) se trouvent affirmées, à la fois, Son Incomparabilité et l'analogie entre Lui et ses créatures.

(27) *Hikmatu-hu*, 16.

Les comparaisons fondées sur la certitude de Son Unité valent mieux que les abstractions de celui qui est voilé de Son Unité (28).

Un jour, dans un site naturel d'une insurpassable grandeur, un disciple du Sheikh dit, en montrant de la main les montagnes dressant leurs cimes enneigées au-dessus des versants boisés, le ciel bleu, les nuages blancs et le soleil à demi voilé : « Dieu est comme cela ». Sans doute, pour amener ses disciples à saisir d'une compréhension qui ne fût pas seulement mentale, que, sans Dieu, toutes ces choses offertes à leurs yeux s'évanouiraient en un instant. Le même Maître a dit encore : « Dans la caverne, le Prophète a enseigné à Abou Bekr (29) les mystères du Nom Divin. Une toile d'araignée empêcha les infidèles d'entrer. Cette toile est la doctrine métaphysique qui sépare le monde profane de la Gnose et la Gnose du monde profane. La toile d'araignée est l'extériorisation du Soi. »

Il alla jusqu'à expliquer que les cercles concentriques représentent la transcendance, car ils figurent la hiérarchie des mondes l'un au-dessus de l'autre ; l'Incomparabilité du Soi, son absolu Transcendance, étant représentés soit par la circonférence la plus extérieure, soit par le centre, selon que l'on considère son aspect de Totalité qui embrasse tout, ou son aspect d'Intériorité. Les rayons qui relient les différents cercles entre eux représentent l'Immanence Divine qui nous permet d'établir des comparaisons et de relever des analogies. Chaque point d'intersection du rayon et de la circonférence est un sanctuaire de la Présence Divine qui permet d'affirmer « Dieu est comme cela », ou même « C'est Dieu » ; et chaque point. sur chaque circonférence, ayant virtuellement son rayon qui le relie au centre, chaque point peut

---

(28) *Ibid.*, 27.

(29) Quand le Prophète s'enfuit avec Abou Bekr, de la Mecque vers Médine, ils furent poursuivis par les Mecquois qui voulaient les tuer, et furent sauvés par une araignée qui tissa sa toile à l'entrée de la caverne où ils s'étaient réfugiés, comme pour indiquer que, personne n'ayant franchi ce passage, il était inutile de continuer les recherches dans cette direction.

être le lieu de manifestation d'un Secret. Mais, ceux qui « affirment au-delà de toute mesure son Incomparabilité » sont ceux qui considèrent seulement les cercles ; ils sont « de tous les hommes, les plus éloignés de leur Seigneur » parce qu'en refusant de considérer les rayons ils se privent de toute relation avec Dieu et ils privent le monde de toute signification symbolique. C'est en un tel sens que le Sheikh dit ceci :

Ne te penche pas trop sur la connaissance de la Vérité, de peur d'être voilé par elle des Secrets de la Création (30).

L'aphorisme suivant, non moins paradoxal de prime abord, transmet en définitive le même enseignement, si l'on considère que le plus grand des « Secrets de la création » est le Soi.

N'abandonne pas ton âme et ne t'oppose pas à elle, mais suis-la et fouille-la pour ce qui est en elle (31).

Par ces mots, le Sheikh ouvre toute une perspective de méthode spirituelle qui est, sur le plan pratique, le complément indispensable aux ascèses plus connues du renoncement au moi. Il arrive souvent que, le premier enthousiasme passé, le novice souffre d'une période d'aridité dans laquelle il se sent parfois totalement dépourvu de ferveur spirituelle. Il a besoin qu'on lui rappelle alors que son âme, de son plein gré, a choisi d'entrer dans la voie spirituelle. Si ce choix n'a pas été dicté par l'unanimité des éléments psychiques (une telle unanimité marquant la fin de la voie et non le début) il y avait, du moins, une irrésistible prédominance en faveur de la Vérité, prédominance que l'on peut appeler « vocation », car l'appel divin vient aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. On peut surmonter bien des résistances en interrogeant l'âme chaque fois ; en effet, même dans un exercice comme la retraite spirituelle, devant laquelle certains éléments psychiques reculent comme devant la mort, on peut obliger l'âme à reconnaître

(30) *Hikmatu-hu*, 38.
(31) *Ibid.*, 12.

que c'est bien là, en réalité, ce qu'elle a choisi de faire et qu'elle ne désire rien faire d'autre. Cette méthode est une première étape sur la voie qui conduit à la question : « Qui suis-je ? »

Le Sheikh se réfère à une étape ultérieure quand il dit :

Celui qui a connu Dieu en son âme retourne vers elle et cherche à satisfaire ses désirs (32).

Les mots traduits par « son âme » pourraient aussi bien être traduits par « lui-même » avec ou sans majuscule, de sorte qu'on pourrait considérer cet aphorisme comme se rapportant à toute une hiérarchie de l'expérience spirituelle, depuis le premier aperçu de la Gnose jusqu'au terme de la voie. Ailleurs, se référant à de nombreux versets koraniques condamnant ceux qui suivent « leurs passions », le Sheikh dit que de tels versets concernent tous les hommes à l'exception des Gnostiques, qui ont le droit de « suivre leurs passions », car seul l'Absolu, l'Infini, l'Eternel peut les émouvoir d'un sentiment assez puissant pour être nommé « passion ».

(32) *Hikmatu-hu*, 5.

LA QUESTE DEL SAINT GRAAL

La *Queste del Saint Graal,* qui est insérée dans le grand ensemble du *Lancelot en prose,* fut écrite vers 1220. Le nom de Maître Gautier Map, archidiacre d'Oxford, y figure à la fin en guise de signature, mais il est établi que celui-ci n'en est pas l'auteur.

On considère souvent ce roman comme le couronnement du cycle littéraire consacré à la glorification du saint Vaisseau, et il est effectivement l'une des œuvres les plus complètes et les plus profondes qui aient été composées sur ce thème. Il correspond, en quelque sorte, à l'épanouissement de la fleur qui, jusque là, demeurait en bouton. En un certain sens, toutefois, il n'est pas inexact de dire qu'il altère quelque peu le sens de la légende primitive, dont il élimine une grande partie des éléments spécifiquement celtiques. Mais cela provient du fait qu'il est le terme d'un développement ayant conduit le mythe celtique à une parfaite intégration à la tradition chrétienne. Et si l'on admet que les romans de la Table Ronde avaient, entre autres buts, celui de favoriser la « christianisation » de tout ce qui était encore vivant dans la tradition des druides, on peut estimer que, après cette ultime *Queste,* l'œuvre était accomplie.

Au reste, au lieu de rétrécir le thème, l'auteur l'élargit et le creuse au contraire, ne retenant que les épisodes chevaleresques les plus marquants, y introduisant de nouvelles perspectives et en enrichissant considérablement le symbolisme. Loin de n'être qu'un chef-d'œuvre littéraire, encore que l'habileté de la composition et la beauté du style lui vaillent sans conteste ce titre, la *Queste del Saint Graal* est surtout le témoignage d'une spiritualité très vive, celle du début du XIII[e] siècle, spiritualité qui illumina toute cette époque. Elle forme l'une des preuves qu'il existait, au-delà de la chevalerie terrestre, une chevalerie

céleste, ou *célestielle,* et, d'une manière plus générale, derrière les institutions d'apparence sociale, des intentions spirituelles profondes.

Les spécialistes s'accordent à reconnaître que le roman est d'inspiration cistercienne ; on y sent d'ailleurs la ferveur si particulière et si prenante que saint Bernard sut infuser à son ordre, ferveur qui s'adapte parfaitement à l'atmosphère de la légende du Graal. D'aucuns y décèlent d'une manière plus précise l'empreinte doctrinale de Guillaume de Saint-Thierry. Nous noterons en outre à diverses reprises qu'une influence templière paraît s'y être fait jour, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque les Templiers étaient, pour le Cisterciens, les chevaliers par excellence. Avec Galaad, le héros de l'histoire, nous avons affaire à un contemplatif en action, et l'on ne peut éviter de penser encore à saint Bernard, et aux rapports qui ont pu exister entre les différentes confréries de « Gardiens de la Terre Sainte ». En regardant par transparence cette œuvre exceptionnelle, il est possible d'entrevoir la trame secrète du monde médiéval, et notamment le caractère initiatique des aspects les plus intérieurs des ordres chevaleresques et monastiques.

***

L'Aventure s'engage au temps de la Pentecôte. Il y a en effet une relation entre la présence du Saint Graal et la descente de l'Esprit. « Cette fontaine que l'on ne peut épuiser, dira plus tard l'ermite Nascien, l'un des guides spirituels des chevaliers, c'est le Saint-Graal, la grâce du Saint-Esprit, la douce pluie » (1). Et, comme nous le verrons, il y a aussi un lien entre la venue de Galaad et celle du Paraclet. Peut-être est-ce l'occasion de rappeler ces mots de la première Epître de saint Jean (V, 7) : « Ils sont trois à témoigner, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois témoins ne font qu'un ».

---

(1) Les citations sont faites soit d'après l'édition d'Albert Pauphilet, soit d'après la transcription en français moderne d'Albert Béguin et Yves Bonnefoy.

« A la veille de la Pentecôte, vers l'heure de none, les compagnons de la Table Ronde qui venaient d'arriver à Camaalot se mettaient à table, après avoir assisté à l'office, quand une très belle Demoiselle entra à cheval dans la salle ». Ainsi commence le récit. Cette Demoiselle révèle dès les premières lignes quel sera le thème majeur de l'œuvre. Elle vient chercher Lancelot afin de lui confier une mission fort importante, celle d'armer chevalier son propre fils Galaad. Or, tout le récit, même lorsqu'il concerne la queste des autres chevaliers, demeure centré sur celle de Galaad, lequel est le chevalier parfait, unissant en lui, conformément à l'idéal cistercien, le plein épanouissement de la vertu chevaleresque et les connaissances les plus profondes dans l'ordre spirituel. Galaad est vraiment l'élu. Toutes les qualités en lui se composent harmonieusement, et il est l'objet d'une faveur si particulière que l'on sait dès le début qu'il ne pourra manquer de mener l'Aventure à son terme.

Galaad a eu, comme Arthur, Perceval, et tant d'autres héros, une enfance cachée. Fils de Lancelot et de la fille du Roi-Pêcheur, il est à la fois l'héritier de la tradition celtique, figurée par la fée Viviane, mère nourricière de Lancelot, et l'héritier de la tradition chrétienne, ou judéo-chrétienne, par la lignée de Joseph d'Arimathie (2). Il a été élevé dans un couvent par des religieuses jusqu'à ce qu'arrive le temps de sa carrière publique.

C'est donc au jour de la Pentecôte, jour où l'Esprit se manifeste chaque année de quelque manière aux compagnons de la Table Ronde, que Galaad, après avoir été armé chevalier par son père, se présente à la cour d'Arthur. Il y est introduit par un prud'homme très âgé, vêtu d'une robe blanche, dont nul ne sait par où il est entré. Son apparition ressemble étrangement à celle du Christ au Cénacle après sa résurrection, et il est surtout remarquable que la forme du salut : *Pes soit o vos,* « La Paix soit avec vous », soit la même dans les deux cas (3). Elle constitue une bénédiction au sens fort de ce terme, car c'est de paix spirituelle qu'il s'agit ici. Galaad, quant à lui, est couvert d'une armure vermeille, évoquant manifestement le feu du Saint-Esprit (4) ; et, désarmé, il est revêtu d'un manteau de soie vermeille fourré de blanche hermine. Ces deux couleurs complémentaires, celle de l'autorité spirituelle et celle du pouvoir temporel, le blanc et le rouge, couleurs des Templiers, se retrouveront bien des fois au cours du déroulement de l'action. « Roi Arthur, dit le prud'homme, je t'amène le Chevalier Désiré, celui qui est né du haut lignage du roi David et de Joseph d'Arimathie, celui par qui doivent finir les merveilles de ce pays et des terres étrangères. Le voici. » Tous les chevaliers sont réunis autour de la Table Ronde, mais un siège reste vide, celui que Merlin, lorsque, par son grand art, il le façonna, réserva au chevalier inconnu, au héros devant pénétrer les secrets du Graal. Le plud'homme conduit Galaad à ce Siège Périlleux qui lui est destiné : « *Sire chevaliers, asseez vos ci, car cist lex est vostres* » (« asseyez-vous ici, car c'est votre place ») (5). Et le jeune homme s'y assied sans la moindre hésitation. Ce geste déterminant, qui va faire

(2) En outre, parmi les ancêtres de Lancelot figure Séraphe, ou Nascien, beau-frère d'Ewalach roi de Sarraz, auquel *Nostre Sires lessa veoir les granz secrez et les granz repostailles* [mystères] *del Saint Graal,* et dont le fils Célydoine fut *li premiers rois crestiens qui maintint le roiaume d'Escoce.* La Calédonie peut être envisagée ici comme l'un des substituts de la Terre sainte.

(3) Jean, XX, 19.

(4) Cette relation entre Galaad et le Saint-Esprit sera d'ailleurs précisée plus loin en ces termes : « De la même façon que Notre Sire, le Chevalier que vous devez tenir pour maître et pasteur vint vous visiter. Tout comme Notre Sire parut en semblance de feu, le Chevalier se montra en armes vermeilles, qui est couleur de feu. Et comme les portes de la maison où se trouvaient les apôtres étaient closes à la venue de Notre Seigneur, les portes de la salle étaient fermées quand survint le Chevalier, si soudainement que nul d'entre vous ne comprit comment il était entré. Le jour même fut entreprise la Quête du Saint Graal et de la Lance, qui ne cessera pas avant que l'on ne sache la vérité, et pour laquelle sont advenues en ce pays tant d'étranges aventures. »

(5) On a parfois rapproché ce siège, qui devait être de pierre, du *Lia Fail,* la pierre qui consacrait les rois d'Irlande à Tara. De fait, l'un comme l'autre rejette avec violence les prétentieux qui viennent y prendre place, pour n'accueillir que l'élu.

de lui le chevalier de la Table Ronde par excellence, sinon le maître de l'ordre, étape indispensable avant l'entrée dans la chevalerie du Graal, a lieu quatre cent cinquante quatre ans après la passion de Notre Seigneur (6). Dès cet instant, son nom brille en lettres d'or sur le Siège Périlleux : CI EST LI SIEGES GALAAD ; il est regardé comme l'envoyé divin. C'est lui qui doit délivrer le Graal du mortel enchantement qui l'entoure, enchantement qui n'est autre que l'image de l'altération atteignant le domaine traditionnel : la terre et les hommes y sont maudits ; dans le château de Corbenyc, le Roi-Pêcheur languit, affreusement blessé. Le libérateur va rompre l'enchantement et rendre durant quelques instants au Graal, pour son ultime rayonnement, un merveilleux éclat. Arthur lui-même, le Grand Maître de l'Ordre de la Table Ronde, parle avec un respect non feint à ce jeune chevalier : « Sire, soyez le bienvenu ; nous avons fort désiré vous voir. Vous êtes ici maintenant grâce à Dieu et à vous-même, qui avez daigné venir [...] nous avions grande nécessité de votre venue, pour bien des choses, et pour mener à leur fin les merveilles de cette terre ». Et Galaad se contente de répondre : « J'y suis venu parce que je devais bien le faire ; car c'est d'ici que partiront tous les compagnons de la Quête du Saint Graal, qui va commencer. »

Ainsi, Galaad, très conscient de la mission qui l'attend, sûr de la mener à bien, se prépare à mettre en œuvre un plan tracé d'avance. Il est né dans le château de son aïeul le Roi-Pêcheur, le *saint hostel,* comme il l'appelle, et le Graal est loin de lui être inconnu. Il lui faut seulement en pénétrer les *senefiances* les plus profondes. Et, sur le champ, deux signes manifestes de ses excellentes dispositions à cet égard se produisent.

Tout d'abord, il réussit là où les plus nobles chevaliers d'Arthur avaient échoué : il tire d'un bloc de marbre rouge flottant sur l'eau une épée qui y était fichée. Or, sur la garde de cette arme, on peut lire l'inscription suivante : JA NUS NE M'OSTERA DE CI, SE

(6) Ce chiffre peut avoir une signification symbolique, mais elle n'est pas apparente.

CIL NON A CUI COSTÉ JE DOI PENDRE. ET CIL SERA LI MIELDRES CHEVALIERS DEL MONDE. (Nul jamais ne m'ôtera d'ici, sinon celui au côté duquel je dois pendre. Et celui-là sera le meilleur chevalier du monde.) Le symbolisme de cet épisode semble clair : la pierre représente la Montagne sacrée (ou l'île sacrée puisqu'elle repose sur l'eau), et l'épée qui est plantée en son centre est une figure de l'Axe du Monde. Celui qui réussit à la dégager est lui-même, soit parvenu en cet Axe, soit en mesure d'y parvenir. Aussi pourra-t-il accéder aux mystères du Graal. Et c'est à juste titre que Lancelot, doué d'un sens prémonitoire très sûr, se refuse à toucher à cette arme dont il n'est pas digne.

Mais voici une aventure plus merveilleuse encore : le Saint-Graal apparaît au château même de Camaalot, aux yeux de tous les chevaliers assemblés autour de la Table Ronde. Cette manifestation divine, cette épiphanie, est accompagnée de signes — foudre et lumière aveuglante — attestant le fait qu'elle correspond à une descente de l'Esprit-Saint : c'est bien d'une nouvelle Pentecôte qu'il s'agit : « Quand ils furent tous assis, ils entendirent approcher un bruit de tonnerre si prodigieux qu'ils crurent que le palais allait s'écrouler. Et voici qu'entra un rayon de soleil qui fit la salle sept fois plus claire qu'elle n'était auparavant (7). Ceux qui étaient là furent comme s'ils étaient illuminés par la grâce du Saint-Esprit, et commencèrent à se regarder les uns les autres : tous, grands et petits, étaient silencieux. Lorsqu'ils furent demeurés longtemps, sans que nul d'entre eux eût pouvoir de parler, à s'entre-regarder comme bêtes muettes, le Saint-Graal parut, couvert d'une pièce de soie blanche ; mais personne ne put voir qui le portait. Il entra par la grand'porte et, dès qu'il y eut pénétré, la salle se remplit de bonnes odeurs comme si toutes les épices de la terre s'y fussent épandues. Il s'en alla tout autour des dais, de part et d'autre ; et à mesure qu'il passait auprès des tables, elles se trouvaient gar-

(7) Le nombre sept doit faire allusion aux sept dons du Saint-Esprit. Cf. la séquence *Veni, Sancte Spiritus,/Et emitte cælitus/Lucis tuæ radium,* et l'hymne *Veni Creator : Tu septiformis munere,* qui ont peut-être inspiré l'auteur.

nies, devant chaque convive, des mets qu'il désirait. Quand tous furent servis, le Saint-Graal s'en alla sans qu'on sût ce qu'il était devenu ni par où il avait passé. » Cette vision, au cours de laquelle tous restent muets, correspond à la première visite de Perceval à Corbenyc dans le conte de Chrétien de Troyes. Elle est essentiellement destinée à engager les chevaliers à entreprendre la Queste. Comme le dit Gauvain, lors de cette fugace apparition du Saint-Vaisseau, *il nel porent veoir apertement, ançois lor en fu coverte la vraie semblance* (ils ne purent le voir ouvertement, sa vraie semblance leur fut cachée). Ainsi donc, il ne s'agit là que d'une vision « dans un miroir » ; mais se fut-elle produite sans la présence de Galaad, qui, précisément, détenait déjà une connaissance virtuelle des mystères du Graal ? Il n'en reste pas moins que tous les chevaliers ont été *confirmés*, au cours de cette apparition, par les dons du Saint-Esprit, dons symbolisés par les mets savoureux dispensés par le Vaisseau sacré.

Dès lors, tous sont décidés à tenter l'Aventure, tous désirent découvrir le Saint Vase, parvenir jusqu'à la Présence divine dont il est la figure : « Allons à la Quête du Saint Graal, et ainsi nous aurons part aux nourritures célestes que le Saint-Esprit envoie à ceux qui s'asseyent à la table du Saint-Graal ». On remarquera l'analogie entre les faveurs accordées autour de cette table et celles qui sont inhérentes à la table de Joseph d'Arimathie dans le roman de Robert de Boron. L'ermite Nascien (8), qui apparaît comme le régent caché de l'entreprise, fait transmettre le message suivant aux chevaliers : *Ceste Queste n'est mie queste de terriennes choses, ainz doit estre li encerchemenz des grans secrez et des privetez Nostre Seignor et des grans repostailles que li Hauz Mestres mostrera apertement au boneuré chevalier qu'il a esleu a son serjant entre les autres chevaliers terriens* (9). Après avoir prononcé un vœu solennel, tel Dante, ils s'avancent vers la *Forêt Sauvage.*

(8) Ce nom de Nascien, qui fait peut-être allusion à la seconde naissance, semble être traditionnellement réservé à ceux qui, tel l'ancêtre de Galaad, ont vu *les granz secrez et les granz repostailles del Saint Graal.*



Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Les récits des diverses questes de ces chevaliers sont habilement entrecroisés, et ils se terminent tout à tour selon un ordre de succès croissant, c'est-à-dire qu'au fur et à mesure que l'on progresse, chacun des héros arrive à un niveau plus élevé que celui où était parvenu le précédent, jusqu'à Galaad, qui obtient la Connaissance totale.

Ces deux aspects de la chevalerie, la chevalerie « terrienne », ou du moins celle qui apparaît comme telle au grand jour, et la chevalerie « célestielle », ne coïncident pas toujours ; action et contemplation sont assez rarement compatibles. Ainsi, Gauvain est le chevalier « terrien » par excellence ; c'est un actif. Mais, sur le plan de la contemplation, c'est la semence jetée sur le roc. Il se lance à corps perdu dans l'entreprise, en vain. Elle n'est pas à sa portée, et il court à une série d'échecs. Il erre longtemps, en compagnie d'Hestor, et les songes qu'ils ont les convainquent peu à peu de l'inutilité de leur démarche. Ainsi, Hestor rêve qu'il arrive « à une fontaine, la plus belle qu'il eût jamais vue, mais quand il tente d'y boire, elle se recule et disparaît ». Ou encore, il parvient « à la maison d'un homme riche qui fête des noces magnifiques. Il frappe à la porte en criant : « Ouvrez ! Ouvrez ! ». Le seigneur lui répond : « Sire chevalier, cherchez un autre gîte, car nul n'entre ici monté comme vous l'êtes ». Finalement, les deux chevaliers ont une vision claire et définitive quant à la certitude de leur échec : « Tandis qu'ils parlaient, ils virent venir par la porte de la chapelle une main, qui apparaissait jusqu'au coude et qui était recouverte d'une soie vermeille. Elle portait au poignet un mors assez peu somptueux, et tenait un gros

(9) « Cette Quête n'est point quête de choses terrestres, mais doit être la recherche des grands secrets de Notre Seigneur, et des mystères que le Haut Maître montrera ouvertement au bienheureux chevalier qu'il a élu pour être son sergent entre les autres chevaliers terriens. »

cierge dont la flamme était très vive. La main passa devant eux, entra dans le chœur et disparut. Puis une voix leur dit : « Chevaliers de pauvre foi et de mauvaise croyance, le trois choses que vous venez de voir vous manquent, et c'est pourquoi vous ne pouvez réussir aux aventures du Saint-Graal. » De cette vision, l'ermite Nascien leur donne une explication précise : «Ce que vous ne trouverez jamais, c'est le Saint-Graal et les secrètes choses de Notre Seigneur, car vous n'en êtes pas dignes [...] Vous retournerez à Camaalot, sans avoir rien gagné dans la Quête [...] Par la main, il faut comprendre la charité, et par la soie vermeille la grâce du Saint-Esprit dont la charité est toujours embrasée. Qui a la charité dans son cœur est brûlant de l'amour de Notre Seigneur, de Jésus-Christ. Par le mors, il faut comprendre l'abstinence [...] Quant au cierge que la main portait, il signifie la vérité de l'Evangile [...] Quand donc charité, abstinence et vérité apparurent devant vous, c'était Dieu qui venait dans sa demeure. » Il est de fait que connaissance, amour et ascèse sont des éléments essentiels de la réalisation spirituelle. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, frappé par Galaad lui-même, Gauvain doit renoncer à la Queste.

L'attitude de Mélyant, un jeune chevalier qui demeure pendant quelque temps en compagnie de Galaad est similaire. Tous deux parviennent en effet un jour devant une croix qui divise le chemin en deux branches, l'une à droite, l'autre à gauche. Mélyant choisit imprudemment la voie de la gauche ; il n'échappe à la mort que grâce à l'aide de Galaad, mais sa blessure lui interdit également de poursuivre l'Aventure.

Le cas de Lancelot est différent. Lui aussi est un chevalier très brillant, et, certes, il aborde l'entreprise avec une telle ardeur que l'on devine qu'elle ne peut manquer de lui apporter quelque fruit. Mais on se rend compte néanmoins qu'il n'a pas les qualifications nécessaires pour mener les choses à leur terme. Il demeure trop attaché aux réalités terrestres pour atteindre aux plus hauts degrés de la chevalerie célestielle. Pourtant, dès le départ, il a une *vision* du Graal. Au cœur de la *Forest Gaste*, où il erre sans

suivre ni voie ni sentier, *car mout ert la nuiz oscure* (tant son ignorance est profonde), il arrive à un carrefour où se dresse une croix de pierre. Voici un site favorable, l'image du Centre du Monde. Il y a là une chapelle *mout anciene,* où « un grand candélabre d'argent porte six cierges allumés qui jettent une vive clarté ». Lancelot veut y pénétrer, mais une grille de fer l'arrête. Il s'étend alors au pied de la croix. Dort-il ? Ne dort-il pas ? Suspendu entre la veille et le rêve, il voit passer en litière un chevalier dolent réclamant à haute voix la présence du Saint Vaisseau qui pourrait le guérir. « Lancelot regarde autour de lui et voit venir de la chapelle le grand candélabre d'argent qu'il y avait aperçu, avec les cierges. Il voit le candélabre venir vers la croix, mais non pas qui le porte, et c'est étrange. Puis s'avance, sur une table d'argent, le Saint-Vase qu'il avait vu jadis chez le Roi-Pêcheur et que l'on appelait le Saint-Graal ». Le malade est guéri sur le champ, et, s'emparant du cheval et de l'épée de Lancelot, il s'éloigne, tandis que le Vaisseau sacré regagne la chapelle. Lorsque Lancelot revient à lui, il voit bien que sa vision comportait une grande part de réalité ; mais il est demeuré impuissant, comme paralysé, sans avoir pu faire un geste de vénération à l'égard du Saint-Graal. Son attitude doit être comparée à celle de Perceval chez Chrétien de Troyes, et l'on peut se demander si elle n'a pas quelque rapport avec ce que sera plus tard celle des mystiques. Bref, c'est en vain qu'il s'attarde à la grille de la chapelle, d'où une voix le tance vertement : Il n'est capable que d'apercevoir la Vérité en songe.

Certes, les saints ermites ne manquent pas qui lui conseillent la conversion du cœur. Mais tous savent qu'il ne pourra qu'avec grand'peine aller plus avant dans la voie, parce qu'il a par trop confondu l'amour humain avec le véritable Amour. « Vous n'ignorez pas que la Quête est entreprise pour connaître quelque chose des merveilles du Saint-Graal, que Notre Sire a promises au Vrai Chevalier, à celui dont la bonté et la prouesse surpasseront tous ceux qui furent avant lui ou qui viendront après lui », lui dit l'un d'entre eux ; et un autre ajoute : « Si le Saint-Graal parais-

sait devant vous, je ne crois pas que vous le puissiez voir mieux qu'un aveugle ne verrait une épée placée devant ses yeux ». Son incompétence se manifeste encore lorsque, au cours d'un combat entre deux clans de chevaliers, les uns vêtus de blanc, les autres vêtus de noir, il se range du côté des noirs, et est finalement fait prisonnier par les blancs : ces derniers évoquent sans aucun doute la lumière de la connaissance qui finit toujours par triompher (10). Une recluse donne d'ailleurs à Lancelot une clé relative au sens de ce combat : dans la queste qui s'est engagée le jour de la Pentecôte, les chevaliers célestes l'emporteront, les chevaliers terrestres seront vaincus.

Mais Lancelot va être dépouillé de tout orgueil humain. Il se trouve en effet bientôt dans une fort triste situation : privé de monture, seul, abandonné dans un lieu solitaire, prisonnier entre la rivière Marcoise, la forêt obscure et sans chemin, et des rochers escarpés, il semble voué à la mort. De là, de cette vallée de larmes, de cet exil cruel, seule la Grâce de Notre Seigneur pourra le tirer. Cette Grâce ne lui fait pas défaut, ce qui montre que son entreprise spirituelle, si elle n'est pas destinée à le conduire au but ultime de la voie, n'en est pas moins justifiée. Une nef vient le chercher, qui ne comporte ni voile, ni aviron, et n'est autre que celle, dont nous parlerons plus loin, où repose le corps de la sœur de Perceval : « Et dès qu'il y fut monté, il crut sentir tous les parfums du monde et pensa voir là toutes les bonnes choses qu'on puisse manger. Il en fut cent fois mieux à son aise et, pensant tenir enfin tout ce qu'il avait désiré en sa vie, en rendit grâces à Notre Seigneur. Agenouillé dans le bateau, il dit « Doux père Jésus-Christ, tout ceci ne peut venir que de toi. Mon cœur est en telle joie que je ne sais plus si je suis sur terre ou au paradis terrestre. » Il s'appuya au bord et s'endormit dans sa belle joie. » Ici encore, nous constatons que Lancelot jouit de la préfiguration d'un état spirituel — l'état édénique — sans en détenir la réalité plénière.

(10) On retrouve ici le symbolisme du jeu d'échecs, si souvent utilisé dans les œuvres du Moyen-Age. L'alternance du blanc et du noir se rencontre également dans le Beaucéant des Templiers.

Par la suite, il rencontre Galaad son fils, celui par lequel les aventures du Graal doivent être achevées, et cette rencontre lui est fort salutaire. Aussi, lorsqu'un « chevalier blanc » lui intime l'ordre de quitter Galaad, est-il vraiment « le sergent terrestre et spirituel du Haut Maître », c'est-à-dire le serviteur de Dieu. Il prie « Notre Seigneur parmi ses larmes de le mener en un lieu où il puisse voir quelque chose des mystères du Saint-Graal ». Sa prière est exaucée. Après une longue pérégrination maritime, sa nef le mène, un soir vers minuit, au château de Corbenyc ; il entre, non par la grand'porte, qui lui demeure interdite, mais par derrière, par une poterne que gardent deux lions. C'est là qu'il va voir, au dire d'une voix, « une grande partie de ce qu'il a désiré voir ». Et, de fait, la nouvelle vision qui lui est accordée est beaucoup plus directe que la précédente. « Lancelot vit s'ouvrir la porte de la chambre, et une clarté en sortit, aussi grande que si le soleil y eût fait sa résidence (11). La maison en fut illuminée comme si on y eût allumé tous les cierges du monde. A cette vue, Lancelot sentit une telle joie et un tel désir de voir d'où venait la lumière qu'il en oublia tout le reste. Il s'approcha de la porte et allait entrer dans la chambre quand une voix lui dit : « Fuis, Lancelot, n'entre pas, tu ne dois point le faire. Et si tu enfreins cette défense, tu t'en repentiras ». Lancelot, à ces paroles, recula, tout dolent, en homme qui eût bien voulu entrer, mais qui se l'interdisait après avoir entendu la défense qui lui en était faite. Il regarda à l'intérieur de la chambre, et vit sur une table d'argent le Saint-Graal couvert d'une étoffe de soie vermeille. Et tout autour, il y avait des anges qui

(11) Cette chambre, comme la salle où est dressée la Table Ronde à Camaalot, est donc un « lieu très éclairé ». Il s'agit ici, non du soleil visible, mais du Soleil spirituel, « que peu connaissent par l'intellect », et qui brillera sur la Jérusalem céleste ; *li solaux, par quoi nos entendons Jhesucrist, la veraie lumiere*, dira un prud'homme. Dans le *Perlesvaus*, lors de la reconquête du château du Roi-Pêcheur par Perceval, deux soleils apparaissent simultanément au-dessus du palais du roi Arthur : le Soleil spirituel se manifeste alors *apertement*.

administraient le Saint-Vase, les uns tenant des encensoirs d'argent et des cierges allumés, les autres portant des croix et des ornements d'autel ; et aucun d'eux n'était sans remplir quelque office. Devant le Saint-Vase, un vieillard était assis en habit de prêtre, et semblait faire le sacrement de la messe [*seoit un vielx hons vestuz come prestres, et sembloit qu'il fust ou sacrement de la messe*]. Lorsqu'il en fut à l'élévation du *Corpus Domini*, Lancelot crut voir qu'au-dessus des doigts levés du prud'homme il y avait trois hommes, et deux d'entre eux remettaient le plus jeune aux mains du prêtre ; celui-ci le soutenait et faisait mine de le montrer au peuple. » Mais la révélation n'est-elle pas trop fulgurante pour Lancelot ? Il ne paraît pas assez fort pour la supporter. Lorsqu'à nouveau il s'approche imprudemment de la chambre, il est frappé par la main de Dieu. Il reste inconscient pendant vingt-quatre jours. Et quand il s'éveille, il déclare : « J'ai vu de si grandes et heureuses merveilles [*si granz merveilles et si granz beneurtez*] que ma langue ne saurait vous les redire, ni mon cœur même ne saurait concevoir combien c'est chose grande. Car ce n'était pas chose terrestre, mais spirituelle. Et n'eussent été mes péchés et mon infortune, j'en aurais vu davantage encore ; mais à cause de la déloyauté que Dieu découvrit en moi, je perdis le pouvoir des yeux et du corps. » Cette « vision de loin », qui seule lui a été permise, est l'ultime résultat qu'il lui était possible d'atteindre. Pour lui l'aventure est terminée, il ne lui reste plus qu'à retourner à la cour d'Arthur.

***

Perceval et Bohort sont des chevaliers de tempéraments très différents. Tous deux néanmoins parviendront au terme de la Queste, qui est le Palais Spirituel, Bohort grâce à sa volonté, à sa vertu, à ses efforts constants, Perceval grâce à ses dons naturels. Or, il est clair que ce Palais Spirituel, qui domine la cité de Sarraz, n'est autre qu'une manifestation du Centre du Monde, et donc, qu'il est à la fois un témoin du Paradis terrestre et une figure de la Jérusalem céleste.

Parmi les aventures que rencontrent ces deux compagnons, notons quelques traits caractéristiques. Dès le début, Perceval reçoit des assurances quant à sa réussite finale. En effet, une recluse, qui n'est autre que sa tante, celle qui fut autrefois reine de la Terre Gaste, lui prédit l'achèvement de la Queste par *trois* hommes : Galaad, Perceval et Bohort. Ce sont là le maître et les deux assesseurs, et ce nombre trois, en rapport avec le Centre du Monde, n'est sans doute pas fortuit. Dans le *Conte del Graal*, c'était l'oncle de Perceval qui était chargé de son instruction. Ce rôle est ici dévolu à sa tante, notamment en ce qui concerne l'histoire de Joseph d'Arimathie et la signification des *trois* tables.

Or, cette « superposition » des trois tables symbolise apparemment la succession de trois états revêtus par l'organisation liée au Saint-Vaisseau, au cours de la transmission initiatique s'étendant depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'au Moyen-Age. D'une part, ces tables sont en rapport étroit avec des centres spirituels, puisqu'elles sont toutes trois destinées à recevoir le Graal, et d'autre part, elles représentent, d'une manière plus générale, le monde, en tant que « plan » sur lequel s'exerce la Grâce divine. « La première fut la Table de Jésus-Christ où les apôtres mangèrent plusieurs fois. Ce fut la table qui soutenait les corps et les âmes de la nourriture du Ciel [...] Et cette table fut instituée par l'Agneau sans tache qui fut sacrifié pour notre rédemption. Après cette table, il y en eut une autre à la semblance et remembrance de la première. Ce fut la Table du Saint-Graal, dont on vit un si grand miracle en ce pays au temps de Joseph d'Arimathie, au commencement de la chrétienté sur la terre. » Le miracle dont il s'agit est une multiplication des pains opérée par la présence du Saint-Graal. Ici encore, l'idée de nourriture d'immortalité, liée à celle de l'Eucharistie, se manifeste clairement. Près de cette table se trouve déjà le siège sacré, celui du Maître du Graal : « Ce siège ne devait être octroyé qu'au maître et pasteur de tout ce peuple ; l'histoire raconte qu'il était sacré et bénit de la main de Notre Seigneur lui-même, qui avait confié à Josèphe son office sur tous les chré-

tiens. » On voit que Josèphe, le fils de Joseph d'Arimathie, est regardé ici comme le chef de l'ésotérisme issu de la révélation christique, et il est significatif que les disciples sur lesquels s'étend sa juridiction soient seulement désignés sous le nom de *chrétiens*. « Après cette table, il y eut encore la Table Ronde, établie selon le conseil de Merlin et pour une grande signifiance. On l'appelle Table Ronde pour désigner par là la rondeur du monde, et le cours des planètes et des astres au firmament ; dans les révolutions célestes on voit les étoiles et mainte autre chose ; [*car en ce qu'elle est apelee Table Reonde est entendue la reondece del monde et la circonstance des planetes et des elemenz el firmament ; et es circonstances dou firmament voit len les estoiles et mainte autre chose*] aussi peut-on dire que la Table Ronde représente bien le monde. » L'accent est mis ici fort nettement sur le symbolisme zodiacal de la Table Ronde ; le soleil de ce zodiaque n'est autre que le Christ, dont le délégué sur terre est Galaad : un peu plus loin, ce dernier sera comparé à un lion, donc à un animal « solaire ». La prophétie qu'émit Merlin lors de la fabrication de la Table Ronde est également rapportée : « Les compagnons de la Table Ronde erreront à la recherche du Saint-Graal jusqu'au jour où Notre Sire le fera paraître si soudainement que ce sera merveille ». Tels sont les aspects de la tradition du Vaisseau sacré révélés à l'occasion de la queste de Perceval, par cette recluse dont les connaissances dans l'ordre ésotérique sont encore un indice en faveur de l'existence d'organisations initiatiques féminines apparentées à celle du Graal.

Mais Perceval est loin d'atteindre la perfection de Galaad. Il s'avance, certes, jusqu'au moutier où gît, aveugle et blessé, Mordrain, autrefois appelé Ewalach, ce roi qui était venu « de la cité de Sarraz près de Jérusalem » jusqu'en Bretagne pour défendre Joseph et la communauté du Graal. Or Mordrain ne doit mourir qu'après avoir été guéri de sa cécité et de ses blessures par le Bon Chevalier, neuvième de sa lignée, celui qui « verra sans voiles les merveilles du Saint-Graal » (12). Mais ce titre ne revient pas à

(12) On notera, à propos de Mordrain, qu'un caractère de

Perceval, et sa visite à l'illustre vieillard demeure sans effet.

Par contre, lorsqu'il est assailli par vingt ennemis, il est sauvé par le chevalier aux armes vermeilles, qui n'est autre que Galaad. La plus étrange aventure qui lui arrive est une fantasmagorie d'origine satanique qui l'éloigne dangereusement de la Queste, mais qui, en lui démontrant le caractère illusoire de ce monde, contribue en fin de compte à son succès final, en l'obligeant à bâtir sur le roc de la Réalité. L'Ennemi, sous la forme d'une femme, lui fait don d'un cheval diabolique qui l'emporte au loin dans une île peuplée de bêtes fauves. Ici se reproduit, au bénéfice du héros, le combat entre le lion et le serpent que l'on rencontre déjà dans l'*Yvain* de Chrétien de Troyes. Perceval, abattant le serpent, triomphe de l'Enfer ; car « le lion est Jésus-Christ », ainsi que viendra l'expliquer au chevalier un prud'homme venu spécialement *d'estrange païs*, en une nef couverte de soie blanche, pour l'encourager dans sa lutte et l'instruire. Mais l'Adversaire revient à la charge, sous la forme d'une *damoisele de trop grant biauté*, qui arrive sur une nef tendue de drap noir (12 bis). Perceval échappe *in extremis* à l'ultime tentation, lorsqu'il aperçoit la croix vermeille ciselée sur la garde de son épée : *Si li souvint de soi. Et lors fist le signe de la croiz en mi son front*. Aussitôt, le sortilège s'évanouit ; la blanche nef réapparaît, et le prud'homme qu'elle porte s'avère être le Christ lui-même, ou quelqu'un de ses messagers : « Si je l'osais, je dirais que vous êtes le Pain de vie qui descend des cieux, dont nul ne mange dignement qu'il ne reçoive la vie éternelle. » Dès qu'il [Perceval] eut prononcé ces mots, le prud'homme disparut, sans qu'on sût comment, et une voix dit : « Perceval, tu as vaincu et tu es sauvé. Entre dans cette nef et va où te mènera l'aventure. Ne t'effraie de rien, car, en quelque lieu que tu ailles, Dieu te conduira. »

longévité, dont le symbolisme est clair, est attaché à plusieurs membres de la confrérie du Graal.

(12 bis) La « soie blanche » de la nef du prud'homme et le « drap noir » de la nef de la demoiselle correspondent à la voie blanche (faste) et à la voile noire (néfaste) de la nef d'Iseult.

Quant à Bohort, cet homme austère et pieux, il ne risque pas d'être abusé, comme l'a été un moment son compagnon, par les tentations et les illusions de ce monde. Il poursuit laborieusement mais sûrement son entreprise ; ce qui ne veut pas dire que l'Ennemi ne lui tende pas d'embûches (13). La plus inquiétante est celle qui l'amène à combattre son propre frère Lyonel. Mais, finalement, il arrivera lui-aussi à la nef tendue de soie blanche grâce à laquelle il traversera, aux côtés de Perceval, l'Océan des Tempêtes. Nous verrons tout à l'heure comment ils parviendront à achever la Queste.

***

Le succès de Galaad est, nous l'avons dit, assuré d'avance. Tout le monde s'accorde à voir en lui le Chevalier parfait. Il est à mainte reprise comparé au Messie lui-même, d'une part au Christ historique, parce que son entreprise va libérer le pays de Logres de l'enchantement où il est plongé, d'autre part au Christ de la seconde venue, parce que sa démarche va clore le cycle du Graal, ou du moins l'ère de sa présence visible en Occident. Ainsi, le roi Mordrain l'a attendu depuis l'époque de Joseph, « ressemblant en cela au vieillard Siméon ». A l'abbaye où il prend possession de son écu, un prud'homme lui dit : « Notre Sire vous a élu parmi tous les autres chevaliers pour aller en pays étranger triompher des plus dures aventures et faire connaître au monde quelles en étaient les raisons. C'est pourquoi, par la semblance sinon par la grandeur, on doit comparer votre venue à celle du Christ. Et de même encore que les prophètes, bien avant Jésus-Christ, avaient annoncé sa venue, et qu'il délivrerait l'homme de l'Enfer, de même les ermites et les saints ont annoncé votre venue depuis plus de vingt années. Tous disaient que les aventures du royaume de Logres ne disparaîtraient

(13) Dans l'un des songes de Bohort, l'Eglise est représentée par un oiseau noir, et Satan par un oiseau blanc. Cette inversion des couleurs symboliques, très caractéristique, est expliquée par le fait que l'apparence extérieure est souvent à l'inverse de la réalité intérieure. Il y a là une allusion au *Cantique des Cantiques* : *Nigra sum, sed formosa.*

qu'avec vous. Nous vous avons attendu. Et maintenant, Dieu soit loué, nous vous avons ! » A son approche, tous ceux qui souffrent sont délivrés. Il est bien l'image du Christ, un Christ chevalier, qui punit les impies, chasse les démons, fait cesser les enchantements. Il est le rédempteur et le juge. De même que le Christ suscita un renouvellement considérable dans l'ordre traditionnel, en libérant la religion juive du cadre étroit où elle s'était enfermée, de même Galaad, dont le nom aux consonances à la fois celtiques et hébraïques est significatif, va libérer l'influence du Graal pour un ultime rayonnement qui se reflètera dans tout l'ésotérisme chrétien.

Les préliminaires de la Queste consistent, pour lui, en l'acquisition de son épée — ou plutôt successivement de ses deux épées — et en celle de son bouclier. Or épée et bouclier jouent certainement ici un rôle symbolique : ils correspondent à la Lance et au Graal. Aussi ont-ils eux aussi une origine antique et mystérieuse. Du sens de la première épée, celle qui fut tirée de la pierre, nous avons déjà parlé. L'histoire du bouclier est non moins extraordinaire. Il s'agit d'un écu qui est caché derrière le maître-autel d'une « *blanche* abbaye ». Il est *blanc* à croix rouge, et correspond donc à l'emblème des Templiers. Le roi Baudemagus essaie de se l'approprier, mais mal lui en prend : un chevalier à l'armure *blanche* l'attaque aussitôt et le blesse ; puis il donne l'écu à un valet du roi en lui disant : « Prends cet écu et porte-le au sergent de Jésus-Christ, au bon chevalier que l'on nomme Galaad, et qui est resté à l'abbaye. Dis-lui que le Haut Maître lui commande de le porter, car il le trouvera toujours aussi neuf et aussi bon qu'il est maintenant, et c'est pourquoi il le doit beaucoup aimer. » Qui est le Haut Maître sinon Dieu, sinon le Christ lui-même ? Son messager — dont le nom doit demeurer caché à tout homme terrien — est certes comparable à quelque ange de l'Apocalypse, et n'est pas sans évoquer saint Michel, patron de la chevalerie ; mais il ne dédaigne pas de conter l'histoire du bouclier, qui n'est autre que celui que prépara Josèphe, fils de Joseph d'Arimathie, à l'intention du roi Ewalach, roi sarrasin de la cité de Sarraz,

qui devait être baptisé sous le nom de Mordrain (14). Il s'agit là d'un signe semblable à celui que sera la Nef de Salomon dont nous parlerons tout à l'heure : il témoigne de la transmission initiatique régulièrement effectuée depuis Joseph d'Arimathie jusqu'à Galaad. Quant à la présence, à l'origine même de la « légende », d'un roi « sarrasin », il est possible qu'elle soit une allusion aux influences orientales qui ont pu se manifester à l'intérieur des organisations initiatiques liées au Graal (15).

Toutefois, avant d'acquérir sa seconde épée, qui sera la marque de son accession à un ordre supérieur, Galaad doit accomplir un exploit symbolique sur un thème que l'on rencontre fréquemment dans les romans de la Table Ronde : comme Yvain au château de la Pesme Aventure, il délivre des jeunes filles retenues en servitude. C'est sans doute d'une libération spirituelle qu'il s'agit ici, à quelque niveau et dans quelque domaine qu'on la considère. « Sire, soyez le bienvenu ! Nous avons tant attendu notre délivrance ! Béni soit Dieu qui vous a conduit jusqu'ici. Car autrement nous n'aurions jamais été délivrées de ce château douloureux ! » Mais cet épisode peut être envisagé selon une autre perspective. En effet, un ermite fournira plus tard à Gauvain l'explication suivante, qui n'est pas ambiguë : « Par le Château des Pucelles, il faut entendre l'Enfer. Les Pucelles sont les âmes pures qui y étaient à tort enfermées avant la Passion de Jésus-Christ [...] Le Père Eternel vit le mauvais cours de son œuvre, et il envoya son fils sur terre pour délivrer les Pucelles, c'est-à-dire les âmes vertueuses. De même a-t-il envoyé Galaad, son chevalier élu, son sergent, délivrer les bonnes pucelles, celles qui sont pures comme le lys. » C'est donc bien une véritable descente aux enfers que Galaad a accomplie, et cette descente constitue une étape préliminaire par rapport à l'« ascension » qui va le mener jusqu'au Palais Spirituel de Sarraz.

Bientôt, une demoiselle vient le chercher. Elle n'est autre que la sœur de Perceval, et elle va jouer un rôle essentiel dans cette histoire. *Je vos mostrerai la plus haute aventure que chevalier veist onques,* déclare-t-elle à Galaad. Et, effectivement, elle va être l'instigatrice de sa démarche, lui transmettant peu à peu la connaissance qu'elle détient. On peut assurer qu'elle aussi est en relation directe avec la lignée spirituelle issue de la Communauté du Graal. Galaad lui obéit sans réserve, et elle le conduit jusqu'à la nef où se trouvent déjà Bohort et Perceval. Ces derniers l'accueillent en s'écriant : « Sire, soyez le bienvenu ! Nous vous avons tant attendu que, Dieu merci, vous voilà ! Hâtez-vous, il est temps d'aller à la haute aventure que Dieu nous a préparée. »

« Et voici que la nef s'en alla à vive allure sur la mer, poussée par un fort vent. Au bout de quelques instants, on ne vit plus de terre ni au loin ni au près. » Ils arrivent à « une île sauvage, entre deux rochers, si cachée au fond d'un golfe, que c'était merveille ». Cette île n'est pas sans évoquer Avalon. Là, ils découvrent une autre nef plus belle encore, dont l'origine, longuement exposée, est si extraordinaire et si significative qu'il faut s'y arrêter quelque temps (16).

***

(14) Il est curieux de constater que l'on retrouve ici, transposée, l'histoire du *Labarum* de Constantin, sur lequel ce dernier fit peindre une croix et le monogramme du Christ après sa victoire sur Maxence. C'est en effet grâce à l'écu qu'Ewalach triomphe de son ennemi Tholomer. Mais un élément qui est bien dans l'esprit de La *Queste* s'y adjoint : A l'image de la croix s'est substituée, au moment de la bataille, celle du Crucifié lui-même.

On se rappelera aussi les *Anciles*, les boucliers sacrés des Saliens, qui, selon Numa, étaient tombés du ciel, et auxquels le sort de Rome était lié.

(15) Il y a une similitude évidente entre la découverte de cet écu, derrière le maître-autel de l'abbaye, et celle de l'épée de Jeanne d'Arc, dans la chapelle de Fierbois. On peut voir là un indice quant à la nature des organisations initiatiques qui « patronnaient » la bergère lorraine.

(16) Ces nefs merveilleuses qui, sans être gouvernées, mènent tout droit les chevaliers jusqu'aux îles sacrées sont issues des légendes celtiques. Elles sont naturellement en relation avec le symbolisme de la navigation, lui-même lié à la conquête de l'état édénique.

LES LIVRES

Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950* (Klincksieck, éd., 1974). Il n'est pas habituel de parler de littérature dans notre revue. Mais il s'agit aujourd'hui d'une thèse dont le sujet pourra intéresser nos lecteurs, d'autant plus qu'elle émane d'un auteur dont nous avons déjà parlé à l'occasion d'un de ses précédents livres intitulé *Empédocle d'Agrigente,* qui s'intègre dans le domaine de nos études.

L'énorme travail qui cette fois nous occupe remplit 680 pages, dont une cinquantaine sont consacrées à la bibliographie. Vingt pages sont réservées à René Guénon étudié non comme essayiste et philosophe mais plutôt comme un « *sage* parfaitement isolé du monde moderne ».

Si ce n'était la nature même du livre qui est une thèse de doctorat, et par conséquent obligée de respecter les lois implicites du genre, on pourrait s'étonner de la place que l'auteur consacre à ceux qu'il appelle *trois pèlerins du monde occidental* : Romain Rolland, Lanza del Vasto et René Daumal.

Non seulement la place, devrions-nous dire. Car débordant la perspective littéraire qui, primitivement, devait être la sienne, l'auteur, avec un souci de vérité dont on ne peut que le louer, a orienté son étude sur la qualité initiatique des œuvres qu'il cite. Or s'il a pu sans grande conséquence exagérer, à travers Romain Rolland, l'importance spirituelle de la « non violence » de Gandhi, ou celle de l'*Arche* de Lanza, cette attitude est moins inoffensive quand il aborde Daumal.

J'ai trop de sympathie pour sa personne, pour le poète qu'il est vraiment, pour ne pas regretter qu'à l'occasion de Daumal, poète lui aussi, M. Biès aille jusqu'à confondre l'influence que Guénon a eu sur l'œuvre de ce dernier avec celle de Gurdjieff. Au lieu, comme M. Biès le suppose, « de l'avoir mis sur la voie », une voie d'expériences peu orthodoxes, au lieu de lui avoir révélé, comme M. Biès l'affirme, « un nouveau véhicule de la tradition », Gurdjieff a été le mauvais génie de Daumal. Que tout poète soit animé occasionnellement par une espèce d'inspiration sauvage, qui dans sa formulation peut tomber juste, c'est évident. Mais se livrer à ce jeu de hasard en négligeant le secours providentiel d'une tradition plusieurs fois millénaire dépasse la présomption pour atteindre la schizophrénie.

On peut ajouter que, dans ces conditions, M. Biès aurait dû insister davantage sur la différence de valeur initiatique qui existe entre ces trois « pèlerins occidentaux » et un homme aussi supérieurement informé que René Guénon. Mais il fallait bien que notre auteur dresse une espèce de bilan de la curiosité occidentale envers l'Inde, pour justifier son intérêt à l'égard d'un homme encore aussi redouté que René Guénon. C'est presque malgré lui et parce qu'il rencontre là « l'auteur français qui a le mieux pénétré la pensée hindoue » de l'aveu des Hindous eux-mêmes, qu'il se trouve obligé de lui réserver une place éminente dans ce palmarès des curieux d'hindouisme dont la bonne volonté a été généralement peu couronnée de succès. Il étudie de notre maître l'*Introduction générale...* et l'*Homme et son devenir...* en remarquant d'ailleurs que la valeur de cette œuvre tient à la doctrine de l'unité métaphysique des traditions. Et il en profite pour insister sur le fait que l'on ne peut, à propos de Guénon et de sa fidélité intellectuelle à l'Inde, parler d'« évolution » des idées ou de « drame intérieur » ou d'« originalité » de pensée, alors que celle-ci est au contraire impersonnelle et traditionnelle.

Le résumé analytique de l'œuvre guénonienne que l'auteur entame ensuite est fort exact dans son extrême raccourci. La hiérarchie des idées y est respectée. Le point de vue de l'historien des lettres qu'il est obligé de garder le pousse à donner de l'importance aux ouvrages purement polémiques comme *La Crise du Monde moderne* et le *Règne de la Quantité.* Ceci l'amène à exposer avec beaucoup de sincérité les positions différentes que Guénon et R. Rolland ont pu avoir à l'égard des Hindous modernistes, comme Râm Mohun Roy ou Vivekananda.

Il cite aussi par souci d'impartialité les critiques que les représentants du catholicisme romain ont répété contre les thèses guénoniennes, notamment celles du cardinal Daniélou, de Mme Denis-Boulet, de MM. Méroz, Frank-Duquesne et Sérant.

Après les critiques, il passe aux louanges en remarquant que la pureté et la densité de la langue de Guénon sont remarquables. Son point de vue ne lui permet pas de renoncer aux références à des écrivains connus. Ce qui le pousse à « ranger Guénon dans la lignée des Péguy, des Bernanos, des Keyserling et des Berdiaeff ». Compagnie un peu mêlée et dont il corrige l'à-peu-près en citant la phrase souvent répétée de R. Kanters : « L'influence des douze ou quinze livres dans lesquels depuis trente ans M. René Guénon a exposé sa conception de la tradition, est une des grandes influences au second degré de notre époque ».

L'auteur n'oublie pas ensuite l'action des admirateurs du maître et notamment des collaborateurs de cette re-

vue, de F. Schuon surtout « son plus illustre continuateur », dit-il. Il termine la revue des opinions émises sur Guénon en disant : « Il était normal que cette œuvre irremplaçable éclatât un jour aux regards, et qu'au nom de la plus élémentaire honnêteté intellectuelle hommage fut rendu au Serviteur de l'Unique ». Il nous plait à notre tour de rendre hommage à un auteur qui dans une étude sujette aux critiques de l'*intelligentsia* officielle a su s'en dégager avec élégance et vérité.

Luc BENOIST.

[Il entrait dans les intentions de M. Michel Vâlsan d'ajouter lui-même quelques remarques sur l'ouvrage de M. Biès, notamment à propos de quelques passages concernant la thèse de Guénon sur le Christianisme, passages qu'il jugeait criticables. — C.A.G.]

ERRATUM

C'est par erreur que le sommaire du numéro de septembre-octobre 1974 (n° 445) des *Etudes Traditionnelles* annonçait sous la rubrique *Revues*, une chronique de M. Pierre Grison.

TABLE DES MATIÈRES

de l'Année 1974

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4me trimestre 1974

ÉTUDES TRADITIONNELLES

76e ANNÉE

1975